مصباح الحرية

1

مفاهيم الليبرتارية وروادها

التشكيك في السلطة

- توماس باين
- أليكسس دو توكوفيل
- إتش. ال. مينكين
- موراي روثبارد
- جيمس ماديسون
- جون ستيوارت ميل
- إيزابيل باترسون
- ريتشارد ايبستين







رياض الريس للكتب والنشر
RIYAD EL-RAYYES BOOKS

التشكيك في السلطة



1

مفاهيم الليبرتارية وروادها

التشكيك في السلطة

- توماس باين
- أليكسس دو توكوفيل
- إتش. إل. مينكين
- موراي روثبارد
- جيمس ماديسون
- جون ستيوارت ميل
- إيزابيل باترسون
- ريتشارد إيبستين



رياض الريس للكتب والنشر

RIYAD EL-RAYYES BOOKS

The Libertarian Reader (1)

(Ed). David Boaz

First Published in May 2008

BEIRUT - LEBANON
elrayyes@sodetel.net.lb - www.elrayyesbooks.com

ISBN 9953 - 21- 355 - 0

مفاهيم الليبرتارية وروادها (١)

تحرير: ديفيد بوز
ترجمة: صلاح عبدالحق/الأردن
مراجعة وتدقيق: فادي حدادين/الأردن

الطبعة الأولى: أيار (مايو) ٢٠٠٨

لشراء النسخة الإلكترونية:
www.arabicebook.com

تصميم الغلاف: يارا خوري
(محترف بيروت غرافيكس)
صورة الغلاف: Liberty
Istanbul Archaeology Museum

المحتويات

انهيار الأسوار

ماذا يعني لنا الحديث اليوم في العالم العربي، ونحن في أوائل القرن الواحد والعشرين، عن أفكار ونظريات ودعوات وعقائد في السياسة والاقتصاد والاجتماع، كتبها مفكّرون سياسيون وفلاسفة واقتصاديون وعلماء قبل قرنين من الزمن أو أكثر؟

الجواب هو: كل شيء، لأن الأرض العربية اليباب التي يعشش فيها الخراب السياسي منذ ما يزيد على خمسين سنة، نضب فيها تطور الفكر السياسي إثر سقوط الفكر القومي وهزيمة الديموقراطية وسقوط الشيوعية وفشل الماركسية وغياب التعددية ووداع الأنظمة البرلمانية وأفول الوحدة العربية. كل هذه الأقانيم أصبحت من الذكريات في عالم يتخبط في التاريخ ويعيش على أمجاد لم يعد أحد يذكر منها إلاّ النزر اليسير.

في هذه الأجواء كان لا بد من العودة إلى الينابيع. ينابيع

الفكر الإنساني الأولى، من قبل أن تتبلور وتصبح أنظمة للحكم أو قواعد للحياة السياسية أو شروطاً لتنظيم التعامل بين الناس في مجتمعاتهم، وبينهم وبين حكامهم. إنها البداية، عند هذه البداية، كان لا بد أن نبحث عن مصادر هذا الفكر وأن نوفره للمرة الأولى للقارئ العربي العادي والمتخصص المعني بالسياسة، من مصادره الأساسية. هذا الفكر، هدفه الحرية. حرية الفرد وحرية المواطن وحرية المجتمع. والحديث عن الحرية وقوننتها تعود إلى فلاسفة الغرب منذ بداية النهضة الأوروبية وعمر الإصلاح الاجتماعي والديني في قرون الاستعمار والتوسع الاستعماري الغربي. ومع تراكم الأفكار الإنسانية وتعدد النظرات إلى أصول الدين والدنيا والعباد، بدأ علم السياسة «التطبيقي» مع بروز فلاسفة ما عرف بالليبرتارية، والتي اشتقت منها فيما بعد كلمة الليبرالية. من هنا كانت البداية.

والمصادر العربية ـ بما في ذلك الترجمات ـ للفلسفة الليبرتارية ومشتقاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، تتصف بالشحّ على الرغم من أن الرؤى الأساسية لليبرتارية، التي ترتكز على المقاومة المركزية للسلطة، والفردية، والحقوق الأساسية، والتبادل الحر، والأسواق المفتوحة، والسعي نحو السلام، شكلت إطاراً لإنشاء نظام اجتماعي يستخدمه الناس من أجل سعادتهم ورقيهم. وفي هذا الإطار ضمانة حرية الدين والرأي وتأمين حقوق الملكية. وعبر كل هذه المبادئ ــ الأسس، يستقيم الحديث عن الحريات بكافة تشعباتها.

من هنا مجدداً، كان لا بد للقارئ العربي أن يلمّ بكل هذا

التراث الليبرتاري، فينتقي منه ما يريد ويعيد تقييم نظرياته في السياسة والاقتصاد والمجتمع. وإذا كنا اليوم نطرح في هذه الكتب السبعة مجمل الأفكار الليبرتارية لكبار فلاسفتها ومنظّريها، نأمل أن آفاقاً جديدة من النقاش في الندوات والمجتمعات والمنابر، ستفتح الباب أمام إعادة النظر في مواقعنا الفكرية ومواقفنا السياسية. وسط هذا كله لا بد من وقفة أمام التخبط الذي نعيشه على مختلف الأصعدة والمستويات.



في بداية هذا القرن الجديد، يعيش العالم العربي أزمة فكر حقيقية إذ يحاصره فكر الردة الأصولية الدينية، والشعور بالإحباط واليأس لدى الشعوب العربية، فكيف يمكن تحديث فكرنا السياسي لمواكبة المرحلة المقبلة الآتية إلينا في هجمة كبيرة؟

بات هذا هو السؤال المطروح، سواء في مجالسنا الخاصة أو في الندوات والمؤتمرات. وأصبح الناس يتحدثون بلغة منقرضة، عن القومية والعروبة والتقدمية والعلمانية والديموقراطية والليبرالية والتعددية وحرية الدين والمعتقد وغيرها وغيرها.

ولم يعد من معنى لحياتنا السياسية كما كان سابقاً. أعتقد أن الزمن تجاوز النقاش في قضايا بديهية. إن ما نسعى إليه في بحثنا الآن عن فكر سياسي، هو أن يكون فكراً جامعاً في بداية القرن الواحد والعشرين، خصوصاً بعدما انهارت

الأيديولوجيا، بدءاً بسقوط الاتحاد السوفياتي والفكر الماركسي بشكل مدوٍّ بعد سبعين سنة من التجربة. وهذا يذكرنا بالآلهة في الجاهلية التي كانت تصنع من التمر، فإذا أمطرت أو جاع الناس، لم يبقَ منها شيء. لذلك لم يعد في الإمكان أن تكون دوغمائياً، أي أن تنتمي إلى عقيدة تفترض أنها تجيبك عن كل الأسئلة المطروحة. فأن تكون كاثوليكياً متزمتاً أو إسلامياً أصولياً أو ماركسياً ملتزماً، فأنت عقائدي في كل الحالات. لذلك من تربى على الدوغما الماركسية تجده ينتقل بسرعة وبراحة إلى دوغما أخرى.

في الحقيقة لم يعد هناك فكر سياسي قومي بالمعنى التقليدي. هناك مصلحة في أن يلتقي أبناء الأقطار العربية. وأن يجدوا قاعدة مشتركة لمنطق واحد في القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية حيث الحدود والمصالح واللغة والتاريخ والحضارة، كلها مشتركة. ولا علاقة لذلك بالوحدات السياسية، بل بالمنطق الفكري الذي تتعامل به، حيث أي موقف في أي مكان عربي يؤثر على الآخر.

إن البحث عن فكر سياسي ليبرالي مشترك يشكل أرضاً مشتركة بين كل أجزاء العالم العربي. وأهم مكونات الفكر الليبرالي أن يصرّ على أمرين: المضمون الديموقراطي، والتعددية الثقافية. وعن طريق هذين المضمونين نتخلص من اتهام الفكر القومي بالدكتاتورية، ولا نعود بحاجة إلى فكرة البطل سواء أكان صلاح الدين الأيوبي أو جمال عبد الناصر. كذلك ستفشل الحياة السياسية إن لم تقم على ثلاثة أقانيم هي: الإيمان المطلق بالديموقراطية الليبرالية، والسعي إليها بالثقافة، والدعوة إلى التعددية، بما تعني حق

الاختلاف مع الاقتناع بقبول الواحد بالآخر كما هو.

لقد قمعت الأنظمة السياسية في العالم العربي كل حركة ديموقراطية علمانية أو سياسية وكل رأي يخالف رأيها. وشجعت الفكر الديني على الوقوف بوجه الفكر الديموقراطي الليبرالي وسعت وراء فكر العادل المستبد. كيف يمكن أن يكون المرء عادلاً ومستبداً في آن؟ إنه المنطق العربي الأعوج. فإذا سمحنا للأصولي بإطلاق فكره يجب أن نسمح للشيوعي والقومي كذلك، ونضع الجميع ضمن إطار ديموقراطي، لا يُسمح لأحد بالخروج عنه. يجب أن ندرب الناس على أن يختلفوا في الفكر والرأي وأن يتعايشوا ضمن الاختلاف، وأن يتوصلوا إلى حلّ خلافاتهم الفكرية عبر الاقتراع لا بالسلاح. إن الديموقراطية هي من الأقانيم المقدسة في أي فكر قومي. وهي علم ومران نكتسبه اكتساباً، ولا تقوم مصالحنا إلاّ به.

المطلوب في بدء الدعوة إلى قراءة مفاهيم الليبرتارية انطلاق عملية التثقيف بها، وتعليمها في المدارس وصولاً إلى تحفيز الديموقراطية. فالفكر السياسي يحتاج إليها، لمواجهة الأصولية التي شكّلت تياراً استبدادياً أخذ يميّز بين ألوان أصحاب العمائم ويصنّف الناس بين زنادقة وملحدين. ليس هناك أصولية من أي دين وأي نوع تؤمن بالديموقراطية، والتفسيرات الدينية نادراً ما تتوافق مع الديموقراطية، وإلاّ لما قامت الحروب الدينية في أوروبا ولا تمّت حركة الإصلاح الديني، التي سعت إلى مفهوم ديموقراطي في الفكر الديني المسيحي. فكيف بالفكر الديني الإسلامي؟

الديموقراطية آلية والثقافة الليبرالية جزء منها، وعليك فيها أن تقبل بالاختلاف في الرأي. وليس هذا الأمر أعجوبة. فحتى بعد قيام النظام العالمي الجديد وانهيار أسوار أوروبا الشرقية وسقوط الاتحاد السوفياتي، صرنا أقل تفاؤلاً مما كنا في السابق. لكنني أعتقد أننا قد نصاب بعدوى التغيير. وأن جدار برلين في كل بلد عربي سينهار. مع أنه في الواقع، وبكل أسف، أخذت الأسوار تعلو أكثر وأكثر، والجدران ترتفع في كل الأمكنة، والمساحات تتقلّص، والهوامش تنعدم، وأخلاق الرجال تضيق أكثر فأكثر. هل آن أوان السقوط!

رياض نجيب الريّس

بيروت/ربيع ٢٠٠٨

تعريف

المبدأ الأول للمحلل الاجتماعي الليبرتاري هو القلق بشأن تركيز السلطة. ولعل أحد المأثورات في الفكر الليبرتاري هو قول اللورد آكتون «السلطة تنحو إلى الإفساد، والسلطة المطلقة تُفسد بصورة مطلقة». ذلك القلق، كما يتبين من أولى هذه المختارات، له تاريخ طويل. تحذير الله لشعب إسرائيل من «السبل التي يستخدمها الملك الذي سيحكمكم» ذكر اليهود المسيحيين لعدة قرون أن الدولة كانت في أحسن الأحوال شراً لا بد منه.

يتسم تاريخ الغرب بمراكز متنافسة للسلطة. قد نرى ذلك مفروغاً منه، لكنه لم يكن صحيحاً في كل مكان. في معظم أنحاء العالم كانت الكنيسة متحدة مع الدولة دون إبقاء مجالٍ يذكر لتطوير مراكز سلطة مستقلة. ويمكن

تقصي بدايات تقسيم السلطات في الغرب إلى رد المسيح عليه السلام على الفريسين: «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله». وقد أوضح بذلك أن شؤون الحياة جميعاً ليست تحت سيطرة الدولة. هذه الفكرة الراديكالية ترسخت في المسيحية الغربية.

ويقول المؤرخ رالف رايكو بأن «جوهر التجربة الأوروبية الفريدة هو أن حضارة قد تطورت شعرت بذاتها بأنها تامة ـ المسيحية ـ ومع ذلك فقد تم تفكيك مركزيتها بطريقة راديكالية. بسقوط روما، تحولت القارةُ إلى خريطة فسيفسائية من المقاطعات والكيانات السياسية المنفصلة والمتنافسة التي استبعدت الانقسامات الداخلية فيها هي نفسها قيام سلطات مركزية». الكنيسةُ المستقلة كبحت سلطة الدول، تماماً كما منع الملوك تركز السلطة في يد الكنيسة. وفي المدن الحرة الدستورية في القرون الوسطى طور الناس مؤسسات للحكم الذاتي ووفرت المدن مجالاً لازدهار التجارة.

حتى القانون، الذي ينظر إليه اليوم باعتباره منتجاً موحداً للحكومة، له تاريخٌ تعددي. فكما كتب هارولد بيرمان في (القانون والثورة): «ربما كان أهم الملامح المميزة للتقاليد القانونية الغربية هو التعايش والتنافس ضمن المنطقة المجتمعية في سلطات قضائية متعددة وأنظمة قانونية متعددة، التعددية القانونية الناشئة عن التفريق بين السياسة الكنسية والسياسة العلمانية. القانون العلماني نفسه كان منقسماً إلى أنواع متنافسة عديدة، بما في ذلك القانون الملكي، والقانون الإقطاعي، والقانون الريفي، والقانون الحضري، والقانون

التجاري. قد يخضع الشخصُ ذاته لمحكمة كنسية في نوع معين من القضايا، ولمحكمة الملك في نوع آخر، ولمحكمة الإقطاعي في نوع ثالث، وللمحكمة الريفية في نوع رابع، ومحكمة مدنية في نوع خامس، ومحكمة تجارية في نوع سادس». بل الأهم من ذلك أنه كان لدى الأفراد على الأقل درجة من حرية الاختيار بين المحاكم مما شجع جميع الأنظمة القانونية على تطبيق قوانين جيدة.

طوّر الغرب من خلال كل هذه الطرق شكوكاً عميقة في تركيز السلطة، وعندما بدأ الملوك، خصوصاً لويس الرابع عشر في فرنسا وملوك آل ستيوارت في بريطانيا، بالمطالبة بمزيد من السلطة أكثر مما كان لديهم تقليدياً قاوم الأوروبيون ذلك. وأثبتت مؤسسات المجتمع المدني والحكومات الذاتية في إنكلترا أنها أقوى من مثيلاتها في القارة الأوروبية، وآلت محاولة الستيوارتيين لفرض ملكية مطلقة إلى نتائج مخزية وقطع رأس تشارلز الأول عام ١٦٤٩.

برزت الأفكار الليبرالية الحديثة ردّاً على الحكم المطلق في محاولة لحماية الحرية من دولة متغطرسة. وفي إنكلترا خاصة طور المساواتيون، وجون لوك وكتاب المعارضة في القرن الثامن عشر، دفاعاً عن التسامح الديني والملكية الخاصة وحرية الصحافة والأسواق الحرة في العمالة والتجارة.

في المختارات التالية التي يحويها هذا الكتاب يتخذ توماس باين خطوة أخرى في هذه الأفكار المعارضة: الحكومة نفسها في أحسن الأحوال «شرٌ لا بد منه». الملك الأول كان دون شك مجرد «زعيم عصابة مهتاجة»، والملكية الإنكليزية

نفسها «بدأت بابن زانية فرنسي جاء على رأس عصابات مسلحة». لم تكن هناك قدسية للسلطة الحاكمة، وبالتالي كان للناس الحق في التمرد على حكومة تجاوزت سلطاتها المشروعة.

وما إن نجحت الثورة الأميركية، حتى شرع جيمس ماديسون وأميركيون آخرون في القيام بواجب آخر: إقامة حكومة استناداً إلى مبادئ ليبرالية، حكومة تحفظ مصالح المجتمع المدني ولا تتعدى حدودها خارج تلك المهمة الحيوية والبسيطة في نفس الوقت. الحل الذي اقترحه ماديسون هو دستور الولايات المتحدة الذي دافع عنه هو وألكساندر هاميلتون وجون غاي في سلسلة من المقالات في الصحف التي أصبح يطلق عليها (الأوراق الفيدرالية)، وهي أهم إسهام أميركي في الفلسفة السياسية. وقد أوضح في (أوراق فيدرالية، العدد ١٠) كيف يمكن لحكومة محدودة على منطقة جغرافية كبيرة أن تتجنب الوقوع فريسة لتأثيرات الأحزاب وتجاوزات الأغلبيات. إذا كان بالإمكان اعتبار ماديسون ورفاقه ليبرتاريين، فإن كثيراً من المعارضين للفيدرالية كانوا ليبرتاريين أكثر تطرفاً إذ كانوا يخشون من أن الدستور لن يحدد بصورة كافية سلطات الحكومة الفيدرالية، وقد أدت جهودهم إلى إضافة وثيقة الحقوق.

بعد أربعين عاماً من المصادقة على الدستور وصل إلى أميركا شاب فرنسي يدعى أليكسس دو توكوفيل ليرى على الطبيعة أول بلد ليبرالي في العالم. وأصبحت ملاحظاته التي جمعها تحت عنوان (الديموقراطية في أميركا) أحد أهم الأعمال في شرح النظرية السياسية الليبرالية. وقد حذر من

أن بلداً يقوم على المساواة السياسية قد يتحول إلى نوع جديد من الاستبدادية، إلى بلدٍ «يغطي سطح المجتمع بشبكة من القوانين الصغيرة المعقدة، والدقيقة والمتسقة» مثل أمٍّ ترعى أطفالها. سيتعين على الأميركيين أن يبقوا يقظين إلى الأبد لحماية حريتهم التي حققوها بشق الأنفس.

وقد شرح جون ستيوارت ميل في أحد أكثر الأعمال أهمية بعنوان (حول الحرية) مبدأه الذي ينص على أن «الغرض الوحيد الذي يمكن فيه ممارسة سلطة حقة على أي فرد في مجتمع متحضر هو حماية الآخرين من الأذى». (هناك مفكرون ليبرتاريون آخرون يؤكدون أن كلمة «أذى» مقياسٌ غامض جداً وأن الصيغة الأفضل قد تكون «حماية الحقوق المحددة بوضوح في الحياة والحرية والملكية»). كذلك أكد ميل أن واجب الحكومة ينبغي أن يكون محدوداً ــ حتى لو كانت تؤدي بعض الواجبات بصورة أفضل من المجتمع المدني ــ وذلك لتجنب «الشرور الكبيرة الناجمة عن زيادة سلطتها».

في القرن العشرين واصل الليبرتاريون فحص طبيعة السلطة والبحث عن طرق لتحديدها. وقد شجب إتش. إل. مينكين الحكومة بشدة باعتبارها «سلطة معادية» لكن لم يكن لديه أمل كبير في تغيير ذلك. أما إيزابيل باترسون فقد خشيت من أن تؤدي الدوافع الإنسانية التي تمارس من خلال وسائل غير صحيحة حتى ببعض الناس الطيبين إلى ممارسة السلطة بطرق خطيرة. ومن بين المفكرين الليبرتاريين كان لموراي روثبارد رأي متطرف: وهو أن كل حكومة تمارسُ الإكراه هي انتهاكٌ غير مشروع للحرية الطبيعية وأن

بالإمكان توفير كل السلع والخدمات من خلال عمليات اختيارية حرة بصورة أفضل مما يمكن للحكومة أن تفعله. أما ريتشارد إيبستين، فقد تناول قضية السلطة بصورة مختلفة: في ضوء حاجتنا لحكومة تمارس شيئاً من الإكراه لحمايتنا بعضنا من بعض وإتاحة المجال للمجتمع المدني لكي يزدهر، كيف نستطيع تحديد سلطة الحكومة؟ وهو يعرض في المقال المختار له إجابة ذات ثلاث شعب: الفيدرالية، فصل السلطات، وضمانات صارمة لحقوق الفرد.

إن كبح جماح السلطة هو التحدي الكبير لأي نظام سياسي. وقد وضع الليبرتاريون دائماً ذلك التحدي في صميم تحليلاتهم السياسية والاجتماعية.

صموئيل الأول ٨
(الكتاب المقدس)

الكتابُ الأكثرُ أهميةً في تطور الحضارة الغربية هو الكتاب المقدس، والكلمة (Bible) تعني في اليونانية، بالطبع، فقط «كتاب». كان الكتاب المقدس حتى العصور الأخيرة المرجع لكل المناقشات تقريباً حول الأخلاق والحكومة. وكان أحد أهم فصوله في دراسة موضوع الحكومة هو قصة تحذير الله لشعب إسرائيل عندما احتاجوا لملكٍ يحكمهم. حتى ذلك الوقت كما يفيد قُضاة، الإصحاح الحادي والعشرون، العدد ٢٥: «لم يكن ملكٌ في إسرائيل: كل واحدٍ عمل ما حسُن في عينيه»، وكان هناك قضاة لتسوية النزاعات. لكن في صموئيل الأول طلب اليهود ملكاً فأخبر الله صموئيل بما يمكن أن تكون عليه الأحوال بوجود ملك. هذه القصة

ذكَّرت الأوروبيين لقرون طويلة بأن الدولة ليست ذات وحي مقدس. وقد استشهد بها تكراراً كل من توماس باين، واللورد آكتون، وليبراليون آخرون.

١ ــ وكان لما شاخ صموئيل أنه جعل بنيه قضاةً لإسرائيل.

٢ ــ وكان اسم ابنه البكر يوئيل واسم ثانيه أبيّا. كانا قاضيين في بئر سبع.

٣ ــ ولم يسلك ابناه في طريقه، بل مالا وراء المكسب وأخذا رشوةً، وعوّجا القضاء.

٤ ــ فاجتمع كل شيوخ إسرائيل وجاؤوا إلى صموئيل في الرّامة.

٥ ــ وقالوا له: هوذا أنت قد شخت وابناك لم يسيرا في طريقك. فالآن اجعل لنا ملكاً يقضي لنا كسائر الشعوب.

٦ ــ فساء الأمر في عيني صموئيل إذ قالوا أعطنا ملكاً يقضي لنا. وصلى صموئيل إلى الرب.

٧ ــ فقال الرب لصموئيل: اسمع لصوت الشعب في كل ما يقولون لك. لأنهم لم يرفضوك أنت، بل إياي رفضوا حتى لا أملك عليهم.

٨ ــ حسب كلّ أعمالهم التي عملوا من يوم أصعدتهم من مصر هذا اليوم وتركوني وعبدوا آلهة أخرى، هكذا هم عاملون بك أيضاً.

٩ ــ فالآن، اسمع لصوتهم، ولكن أشهِرنّ عليهم، وأخبرهم بقضاء

الملك الذي يملك عليهم.

١٠ ـ فكلّم صموئيل الشعب الذين طلبوا منه ملكاً بجميع كلام الرب.

١١ ـ وقال: هذا يكون قضاء الملك الذي يملك عليكم. يأخذ بنيكم ويجعلهم لنفسه لمراكبه وفرسانه؛ فيركضون أمام مراكبه.

١٢ ـ ويجعل لنفسه رؤساء ألوفٍ ورؤساء خماسين؛ فيحرثون حراثته، ويحصدون حصاده، ويعملون عُدّة حربه وأدوات مراكبه.

١٣ ـ ويأخذ بناتكم عطّارات وطبّاخات وخبّازات.

١٤ ـ ويأخذ حقولكم وكرومكم وزيتونكم أجودها، ويعطيها لعبيده.

١٥ ـ ويعشّر زروعكم وكرومكم، ويعطي لخصيانه وعبيده.

١٦ ـ ويأخذ عبيدكم وجواريكم وشبانكم الحسان وحميركم ويستعملهم لشغله.

١٧ ـ ويعشّر غنمكم وأنتم تكونون له عبيداً.

١٨ ـ فتصرخون في ذلك اليوم من وجه مِلككم الذي اخترتموه لأنفسكم. فلا يستجيب لكم الرب في ذلك اليوم.

١٩ ـ فأبى الشعب أن يسمعوا لصوت صموئيل؛ وقالوا: لا؛ بل يكون علينا ملك.

٢٠ ـ فنكون نحن أيضاً مثل سائر الشعوب، ويقضي لنا ملكنا، ويخرج أمامنا ويحارب حروبنا.

٢١ ـ فسمع صموئيل كل كلام الشعب وتكلم به في أذني الرب.

٢٢ ـ فقال الرب لصموئيل: اسمع لصوتهم، وملّك عليهم ملكاً. فقال صموئيل لرجال إسرائيل: اذهبوا كل واحدٍ إلى مدينته.

توماس باين

أصل الحكومة وهدفها

كان توماس باين (١٧٣٧ ــ ١٨٠٩) داعية متحمساً للحرية في إنكلترا وأميركا وفرنسا، كما كان مُنَظِّراً هاماً. وتشمل أعماله (حقوق الإنسان)، وكان رداً على كتاب إدموند بيرك (تأملات في الثورة الفرنسية) الذي يُستشهد به غالباً باعتباره وثيقة أساسية للمحافظة الحديثة، و(عصر العقل) وهو بيانٌ لما اعتبره باين المسيحية العقلانية لكن آخرين شجبوه باعتباره إلحاداً. هذا المقال مقتطفٌ من كتابه الذي حقق نجاحاً باهراً عام ١٧٧٦، (الإدراك السليم). ساعد باين في كتابه هذا وفي كتابات أخرى على وضع أسس الأيديولوجية التي أصبحت تعرف في بداية الأمر بالليبرالية ثم فيما بعد بالليبرتارية عن طريق صوغ نظرية تجمع الحقوق الطبيعية

والعدالة بنظرية تؤكد على التوافق الطبيعي والنظام التلقائي العفوي في غياب الإكراه.

خلط بعض الكتاب بين المجتمع والحكومة بحيث لم يتركوا فرقاً يُذكر أو أي فرقٍ على الإطلاق بينهما؛ في حين أنهما ليسا فقط مختلفين، بل إن أصولهما مختلفة. المجتمع نتاجٌ لاحتياجاتنا والحكومة نتاجٌ لشرورنا؛ الأول يزيد من سعادتنا بصورة إيجابية من خلال توحيده لعواطفنا، والثانية بصورة سلبية من خلال تقييدها لرذائلنا. الأول يشجع التعامل المشترك، والثانية تخلق التمايز. الأول يقوم بدور الراعي، والثانية بدور الجلاد.

المجتمع بركةٌ في عموم الأحوال، لكن الحكومة شرٌّ ضروري حتى في أحسن الأحوال؛ وفي أسوأ أحوالها شر لا يحتمل؛ لأننا عندما نعاني أو نتعرض من جانب الحكومة لنفس التعاسة التي يمكن توقعها في بلد بدون حكومة، فإن مصيبتنا تصبح أكثر تأثيراً عندما نتأمل في أننا نحن أنفسنا الذين جلبنا لأنفسنا أسباب معاناتنا. الحكومة مثل اللباس، هي شعار البراءة المفقودة؛ قصور الملوك مشيدة على خرائب عرائش الجنة. لأنه لو كانت دوافع وعي الإنسان واضحة وموحدة وتُطاع دون مقاومة، فإن الإنسان لا يحتاجُ لمن يضع له قوانين؛ لكن حيث إن هذا ليس هو واقع الحال، فإنه يجد من الضروري له أن يتخلى عن بعض ملكيته لتوفير وسائل الحماية للآخرين، وتدفعه إلى ذلك ذات الحصافة التي تحضه، في كل حالة أخرى، على الاختيار من بين أقل حالتين شراً. لذلك فإن الأمن، باعتباره من تخطيط الحكومة والهدف الحقيقي لها، فإن من المؤكد أن أي صيغة تبدو أكثر ترجيحاً لضمان ذلك الأمن، بأقل التكاليف

وأكثر الفوائد، ستكون مفضلة على كل الصيغ الأخرى.

لاكتساب فكرة أكثر وضوحاً ودقةً عن تخطيط الحكومة وأهدافها، دعنا نفترض أن عدداً قليلاً من الأشخاص يستوطنون بقعة معزولة في الدنيا لا صلة لها بأي جزء آخر من العالم. هذه المجموعة ستمثل عندئذ أول تجمعٍ سكاني لأي بلدٍ أو في العالم. في هذه الحالةِ من الحريةِ الطبيعية سيكونُ المجتمع أولَ ما يتبادرُ إلى تفكيرهم وسيكون هناك ألف حافز يُثيرهم لذلك، فقوةُ رجل واحد ليست كافية لتحقيق احتياجاته، وعقله ليس قابلاً لتحمل عزلة أبدية، وسرعان ما سيجدُ نفسه مُلزماً بالسعي للحصول على مساعدةٍ وطمأنةٍ من شخصٍ آخر، الذي هو بدورهِ يحتاجُ لنفس الشيء. تعاونُ أربعة أو خمسة أشخاص يجعلهم قادرين على تكوين حياةٍ محتملة في مجاهل الغابات، لكن شخصاً واحداً قد يجهد بما يعادل طيلة حياة مفترضة دون أن يحقق شيئاً؛ فعندما يقطع شجرةً لا يستطيع تحريكها كلٌّ وحده، ولو استطاع تحريكها فلا يستطيع رفعها لأغراض البناء؛ وخلال ذلك قد يدفعه الجوع لترك العمل وستُلحّ عليه احتياجاته كلٌّ بطريقة مختلفة. المرض، لا بل سوء الحظ سيعني الموت، لأنه وإن كان كلا المرض وسوء الحظ ليسا مميتين، فإن أياً منهما سيجعله عاجزاً عن تدبير أسباب حياته وسينتهي به إلى وضع يمكن وصفه فيه بالأحرى بأنه هلك أكثر من كونه مات.

تبعاً لذلك فإن الضرورة، مثل قوة جاذبة، سرعان ما ستعمل على تشكيل مهاجرينا الذين وصلوا حديثاً في كيان اجتماعي، وستجعل المنفعة المتبادلة الناجمة عن تشكل هذا المجتمع عدم وجود أي ضرورة لقانون أو حكومة طالما بقي الأشخاص عادلين بعضهم تجاه بعض؛ لكن وحيث إنه لا عصمة من الخطيئة إلا في الجنة، فلا مفر

من أنهم في الوقت الذي سيتغلبون فيه نسبياً على المصاعب الأولى للهجرة، التي كانت قد سادت بينهم ضمن قضية مشتركة، فإنهم سيبدأون بالتراخي في القيام بواجباتهم والتزاماتهم بعضهم تجاه بعض، وسيكون هذا الإهمال دافعاً لضرورة تكوين شكل من الحكومة لتعويض النقص في فضيلة الأخلاق.

ربما ستوفِّرُ لهم شجرةٌ مناسبة نوعاً من مجلس أمة، فتجتمع المستوطنة بكاملها تحت أغصانها لتتداول في القضايا العامة. الأكثر ترجيحاً أن قوانينهم الأولى ستحمل عنوان أنظمة فقط ولا يكون هناك من عقوبة لتطبيقها سوى الازدراء العام. وفي هذا البرلمان الأول، سيكون لكل شخص مقعده الطبيعي.

بيد أنه مع ازدياد سكان المستوطنة فإن المشاكل العامة ستزداد كذلك، ومع اتساع الرقعة التي سينتشر عليها أفراد المستوطنة وتباعد المسافات بينهم فسيكون من غير المريح لهم جميعاً أن يجتمعوا في كل مناسبة كما كانت الحال في بادئ الأمر، عندما كانوا قليلي العدد وكانت مساكنهم متقاربة والمشاكل العامة قليلة وبسيطة. سيدفعهم ذلك إلى التفكير بمدى الملاءمة عملياً للتوافق على ترك إدارة الجانب التشريعي لعدد منتخب من المجموعة بكاملها الذين يفترض أن لهم المصالح نفسها مثل الذين انتخبوهم والذين سيتصرفون بنفس الطريقة مثلما كانت المجموعة بكاملها ستتصرف لو كانت مجتمعة كلها. إذا استمر ازدياد سكان المستوطنة فسيكون من الضروري زيادة عدد الممثلين ومعالجة مصالح كل جزء من المستوطنة، وسيتضح أن من الأفضل تقسيم المنطقة كلها إلى أجزاء مناسبة بحيث يرسل كل جزء العدد المناسب من ممثليه؛ ولكي لا يُسمح للممثلين المختارين أبداً بأن يكوّنوا لأنفسهم مصالحَ مستقلة

عن مصالح الذين انتخبوهم فستقضي الضرورة إجراء انتخابات على فترات متقاربة؛ لأنه حيث إن الممثلين المنتخبين قد يتمكنون بهذه الوسيلة من العودة والاختلاط بسائر الجسم الانتخابي خلال أشهر قليلة فإن ولاءهم للجمهور سيكون مضموناً بالتأمل الحصيف في العقوبة التي يمكن أن تلحق بهم إذا أهملوا ذلك. وبينما يعمل هذا التداول المتكرر على تأسيس مصلحة مشتركة لكل جزء من المجتمع فإن هذه الأجزاء ستدعم بصورة طبيعية ومتبادلة بعضها بعضاً، وهذا ما تعتمد عليه قوة الحكومة وسعادة المحكومين (وليس اسم الملك الذي لا قيمة له).

هذا إذن هو أصل الحكومة ونشؤوها؛ أي حالةٌ تصبح ضروريةً لعدم قدرة الفضيلة الأخلاقية على حكم العالم؛ وهذا أيضاً هو تخطيط الحكومة وهدفها، أي الحرية والأمن. مهما غطت أعيننا غشاوةٌ من ثلج أو انخدعت آذاننا بالأصوات؛ مهما غلف التحيز إرادتنا أو ألقت المصلحة ستاراً من الغموض على فهمنا، فإن الصوت البسيط للطبيعة والعقل سيقول: هذا صحيح.

عن الـمَلَكية والخلافة الوراثية

لما كان البشر متساوين في نظام الخلق، فليس من الممكن إلغاء هذه المساواة إلا نتيجة ظرف لاحق؛ قد يكون التمييز بين الغنى والفقر سبباً في ذلك إلى حدٍّ كبير، دون أن نلجأ لاستخدام تسميات سيئة وقاسية مثل الظلم والجشع. الظلم هو غالباً نتيجةً، لكن نادراً ما يكون وسيلة، للثراء؛ ورغم أن الجشع سيحُولُ دون جعل رجلٍ في حالة فقر مدقع، فإنه يجعلُه غالباً جباناً بحيث لا يستطيع أن يصبح ثرياً.

لكن هناك فارقاً كبيراً آخر لا يمكن له أن يُعزى إلى سببٍ طبيعي أو ديني حقيقي، وهو الفرق بين الرجال بصفتهم ملوكاً ورعايا. الذكورة والأنوثة فوارق طبيعية، والخير والشر فروق من السماء؛ لكن كيفية مجيء جنس من الرجال إلى هذا العالم في حالةٍ من الترفع عن الباقين، وتميزهم كما لو كانوا نوعاً جديداً من البشر هو ما يستحق البحث والتقصّي، وما إذا كان ذلك مدعاة لسعادة البشر أو تعاستهم.

لم يكن هناك ملوك في عصور الحياة الأولى وفقاً للسرد الزمني في النصوص المقدسة، وترتب على ذلك عدم نشوب حروب؛ كبرياء الملوك هي التي ألقت بني البشر في الاضطرابات. لقد تمتعت هولندا، دون ملوك، بفترات سلام أطول في هذا القرن الأخير من أي حكومة ملكية في أوروبا. الشيء ذاته ينطبق على العصور القديمة، لأن الحياة الريفية والهادئة للبطاركة الأوائل كانت تنطوي على شيء من السعادة فيها، وتبددت عندما وصلنا إلى تاريخ ملوك اليهود.

نظام الحكومات التي يرأسُها ملوك جاء أولاً عن طريق الكفرة الذين نقل عنهم بنو إسرائيل هذه العادة. كان ذلك أكثر اختراعات الشيطان نجاحاً في الترويج لعبادة الأصنام. كان الكفرة يقدمون قرابين مقدسة لملوكهم المتوفين وأضاف العالم المسيحي إلى هذا التوجه القيام بالممارسات نفسها بالنسبة للملوك الأحياء. كم هو منافٍ للتقوى إطلاقُ صاحبة الجلالة المقدسة على دودة هي في أوج مجدها تتفتت في التراب.

وكما لا يمكن تبرير تمجيد رجل واحد بهذه الدرجة الفائقة على بقية الرجال بموجب قوانين الطبيعة، كذلك لا يمكن الدفاع عن

ذلك بموجب النصوص المقدسة لأن إرادة الخالق العظيم كما أكد غيدون والنبي صموئيل تستنكر الحكومات الملكية. الحكومات الملكية وضعت بسلاسة تفسيراتٍ مضللة لكل النصوص المقدسة المضادة للملكية، لكن هذه النصوص تستحق دون شك لفت انتباه البلدان التي لم تتشكل فيها حكوماتٌ بعد إليها. (أعط ما لقيصر لقيصر) هو مبدأ المحاكم المستمد من النص المقدس، لكن هذا يجب ألا يكون تأييداً لحكومات ملكية، لأنه لم يكن لليهود ملك في ذلك الوقت وكانوا في حالةِ عبوديةٍ إقطاعية للرومان.

انقضت ٣٠٠٠ عام تقريباً منذ السرد الفسيفسائي لقصة الخلق حتى مطالبة اليهود تحت وهم وطني بتعيين ملك عليهم. كانت حكوماتهم حتى ذلك الحين (ما عدا في حالات استثنائية تدخّل فيها الخالق) نوعاً من الجمهورية يديرُها قاضٍ وشيوخ القبائل. لم يكن لديهم فرسان، وكان يُعدّ من المعصية الاعتراف بأن كائناً ما يحمل هذا اللقب ما عدا قائد الجيوش. وعندما يتأمل المرء ملياً في الطقوس الوثنية التي تُقدم للملوك عند مبايعتهم فإنه ليس بحاجة لأن يتساءل عن سبب استياء الخالق العظيم، الغيور دائماً على جلال قدره، من أنواع الحكومات التي تعتدي بشكل أثيم على الامتيازات الخاصة بالسماء.

تصنف الملكية في النصوص المقدسة بأنها إحدى خطايا اليهود والتي بسببها حلت عليهم لعنةٌ مؤجلة. تاريخُ تلك الواقعة يستحق الاهتمام. لما أمعن أهل المدائن ظلماً في بني إسرائيل، سار إليهم غيدون على رأس جيش صغير وحالفه النصر بتدخلٍ إلهي. اليهود، وقد أثملتهم نشوة النصر التي عزوها لقيادة غيدون، اقترحوا جعله ملكاً وقالوا له (لتكن ملكاً علينا، أنت وابنك وابن إبنك). كان

ذلك أقصى حدود الإغراء؛ لا فقط مملكة بل مملكة وراثية. لكن غيدون بدافع وَرَعِ روحه أجابهم (لن أكون ملكاً عليكم ولن يكون ابني ملكاً عليكم، الخالقُ هو الذي سيحكمكم). كلماتٌ لا يمكن أن تكون أكثر وضوحاً؛ غيدون لم يرفض التكليف الرفيع لكنه أنكر حقهم في منح هذا التكليف؛ كما أنه لا يثني عليهم بتلفيق بيان شكر لهم، بل يتهمهم، بالأسلوب الإيجابي لنبيّ، بالجحود لسيدهم الحقيقي، وهو ملك السماء.

هذه الأجزاء من النصوص المقدسة مباشرة وإيجابية، وهي لا تقبل المعاني الملتبسة، كون الخالق قد أبدى اعتراضه على الحكم الملكي صحيحاً أو أن النص المقدس زائف. وثمة سبب قوي لجعل المرء يعتقد بأن هناك الكثير من البراعة الملكية والبراعة الكهنية في حجب النص المقدس عن الناس في البلدان الكاثوليكية، لأن الملكية في كل حالة هي كثلكةٌ للحكومة.

وقد أضفنا لشرور الملكية شرور الخلافة الوراثية؛ وكما أن الأولى هي إهانةٌ لكرامتنا وانتقاص من قدر أنفسنا، فكذلك الثانية، التي يُزعم أنها مسألةُ حق، هي إهانةٌ وعبء على الأجيال القادمة. لأن جميع الناس متساوون، وليس هناك من له حق بمجرد الولادة لأن يجعل عائلته تتبوأ أفضليةً دائمة على الجميع وإلى الأبد، ومع أنه بشخصه ذاته قد يستحق درجة عالية من التكريم من قبل معاصريه إلا أن ذُريته قد لا يستحقون أبداً وراثة ذلك التكريم. أحد أقوى البراهين على حماقة حق وراثة الملك هو أن الطبيعة لا تقبلها، وبعكس ذلك ما كانت لتحيلها بصورة متكررة إلى مهزلة بإعطاء بني البشر حماراً باعتباره أسداً.

ثانياً، فحيث إنه لا يمكن لرجلٍ أن يمتلك في البداية أي مظاهر تبجيلٍ عامة أكثر مما أعطي له، فإن من يمنحون مظاهر التكريم تلك لا يمكن أن تكون لديهم الصلاحية لمنح حقوق الأجيال القادمة، فرغم أن بوسعهم القول «لقد اخترناك رئيساً لنا» فإنهم لا يستطيعون القول، دون إظهار ظلمهم لأبنائهم، «بأن أبناءك وأبناء أبنائك سيحكمون أبناءنا إلى الأبد»، لأن اتفاقاً غير حكيم وغير عادل وغير طبيعي من هذا النوع قد يضعُهم في ولاية الملك التالي تحت حكمِ شخصٍ وغد أو أخرق. معظم الرجال الحكماء كانوا دائماً ينظرونَ بازدراء إلى حق الوراثة؛ ومع ذلك فإنه أحد تلك الشرور التي ما إن تستقر حتى يصبح من الصعب إزالتها؛ كثيرون يخضعون خوفاً، وآخرون تحت وهم الخرافات، والقسم الأكثر قوة يشاركون الملك في سلب البقية.

هذا بافتراض أن سلالات الملوك الحاليين في العالم جاءت من أصول مبجلة أساساً؛ فيما قد يكون من الأكثر ترجيحاً أننا لو استطعنا نزع غطاء القِدَمِ المُسودّ وتقصينا أصولهم الأولى فربما وجدنا أن أولهم لم يكن سوى كبير البلطجية في عصابة شريرة والذي خولته وحشية سلوكه أو حذاقة لسانه لقب الزعيم في عصابة اللصوص؛ والذي من خلال ازدياد سلطته والتوسع في أعمال النهب والسلب أخذ يبث الرعب في نفوس البسطاء والمسالمين بحيث يضطرون لشراء سلامتهم بدفع مساهمات له. مع ذلك فإن من اختاروه لا فكرة لديهم عن إعطاء حق وراثةٍ لسلالته لأن استثناءهم لأنفسهم إلى الأبد على هذا النحو لا يتسق مع المبادئ الحرة وغير المقيدة التي يدّعون أنهم يعيشون بموجبها. تبعاً لذلك فإن الخلافة الوراثية في العصور الأولى للملكية لم يكن ممكناً المطالبة بها باعتبارها حقاً، بل كشيء عارض أو على سبيل المجاملة؛ لكن لأنه لم يكن هناك

سجلات تذكر أو لم يكن هناك سجلات على الإطلاق في تلك الأيام، كما أن التاريخ التقليدي محشو بالخرافات والأكاذيب، فقد كان من السهل جداً، بعد مرور بضعة أجيال، تلفيقُ قصةٍ خرافيةٍ ما، تأتي في وقتها المناسب، وتسويقها بين الرعاع. وربما حفزت الاضطرابات التي تشكل خطراً أو يبدو أنها تشكل خطراً عند وفاة زعيم قديم واختيار زعيم جديد (لأن الانتخابات في أوساط الهمج لا يمكن أن تكون منتظمة)، ربما حفزت كثيرين في البداية على تفضيل التوريث؛ وبهذه الطريقة التي تتم كما كانت تتم منذ ذلك الوقت، فإن ما كان مقبولاً في البداية كوسيلةٍ ملائمة أصبح مطالباً به كحقٍ فيما بعد.

إنكلترا عرفت منذ الفتوحات بعض الملوك الجيدين القليلين، لكنها عانت من وطأة عدد أكبر بكثير من السيئين، غير أنه ما من رجل عاقل يستطيع القول بأن دعواهم تحت قيادة وليام الفاتح كانت مُشَرِّفة. أن يرسو ابن زانيةٍ فرنسيٍ على رأس عصابة مسلحة على شواطئ إنكلترا ويُنَصِّبَ نفسه ملكاً عليها ضد موافقة أهل البلاد هو عمل في غاية الحقارة والتّفاهة ـ وبالتأكيد ليس فيه شيء من القدسية. إلا أنه لا داعي للإطالة في كشف حماقة حق الوراثة، وإذا كان هناك من هم بدرجةٍ من الضعف بحيث يؤمنون به، فليمارسوا العبادة غير الشرعية للحمار والأسد وأهلاً وسهلاً بهم. لن أقلدهم في تواضعهم مثلما لن أتدخل في إخلاصهم.

مع ذلك أود أن أسأل: كيف يفترض هؤلاء أن الملوك جاءوا أولاً؟ السؤال يحتمل ثلاث إجابات هي بالحظ والنصيب، أو بالانتخابات، أو بالاغتصاب. إذا كان الملك الأول قد جاء عن طريق الحظ والنصيب فإنه يشكل سابقةً لمن يأتي بعده وليس

بالخلافة الوراثية. شاؤل جاء عن طريق الحظ والنصيب لكن خلافته لم تكن وراثية، كما لم يظهر من العملية أنه كان هناك أيُّ نيةٍ لذلك. وإذا كان الملك الأول لأي بلدٍ قد جاء عن طريق الانتخابات، فإنه بالمثل يؤسس لسابقةٍ للملك التالي؛ لأن القول بأنه قد تم نزع حق جميع الأجيال القادمة من قبل الجماعة الأولى التي أجرت الانتخابات، باختيارهم ليس فقط لملك ولكن لعائلةٍ أبدية من الملوك، ليس له مثيلٌ لا في النصوص المقدسة ولا خارجها، ومثيله فقط في الخطيئة الأصلية التي تفترض أن الإرادة الحرة للبشر قد فُقدت في شخص آدم؛ ومن مقارنةٍ كهذه، ولا يمكن القبول بغيرها، فإن الخلافة الوراثية لا تستدرُّ أي تمجيد. لأنه بما أن كل الناس قد أخطأوا من خلال آدم وأن كل الناس أطاعوا من خلال الانتخابات الأولى؛ وكما أن الناس جميعاً كانوا عرضة للشيطان من جهة، وللسيادة من جهة أخرى؛ وحيث إننا فقدنا براءتنا في الحالة الأولى وسلطتنا في الحالة الثانية؛ وحيث إن كلتا الحالتين تعوقنا عن إعادة اتخاذ أوضاع وامتيازات سابقة فإنه لا يمكن المجادلة بأن الخطيئة الأصلية والخلافة الوراثية متوازيتان. رتبةٌ غير مشرفة! وصِلةٌ غير مجيدة! إن أكثر السفسطائيين بلاغة لا يستطيع إنتاجَ تشبيهٍ أكثر دقة.

أما بالنسبة للاغتصاب فليس هناك رجل يملك الجرأة للدفاع عنه؛ وكون وليام الفاتح كان غاصباً هو حقيقةٌ لا يمكن مناقضتها. الحقيقة البسيطة هي أن قِدَمَ الحكم الملكي في إنكلترا لا يَحْتمِلُ النظر فيه.

بيد أن السخافة المتعلقة بشرور الخلافة الوراثية ليست هي ما يبعث على قلق البشر إلى هذا الحد، فلو كانت الخلافة الوراثية تضمنُ

سلالةً من الرجال الطيبين الحكماء لنالت خاتم السلطة المقدسة، لكن حيث إنها تفتح الباب للأحمق والشرير وغير الملائم، فإنها تنطوي بطبيعتها على الظلم. الرجال الذين يشعرون بأنفسهم بأنهم قد وُلدوا ليحكموا وأن الآخرين ولدوا ليطيعوا، سرعان ما تستبد بهم الوقاحة؛ والعالم الذي يتصرفون فيه يختلف مادياً إلى حد كبير عن العالم على إطلاقه، بحيث لا تتوفر لهم فرصةٌ تذكر لمعرفة المصالح الحقيقية للآخرين، وعندما يتولون السلطة يكونون غالباً الأشد جهلاً والأقل كفاءة في سائر أنحاء البلاد.

ليس للملك في إنكلترا ما يفعله أكثر بكثير من شن الحرب وتوزيع المناصب؛ وهذا يعني ببساطة إفقار الشعب وبث الفرقة بين مواطنيه. الواقع أنها مهنةٌ مريحة لرجل يتقاضى مقابلها ثمانمائة ألف جنيه إسترليني سنوياً مع عبادته إضافة للصفقة. إن رجلاً شريفاً واحداً هو أكثرُ قيمة للمجتمع، وفي نظر الله، من كل الهمج المُتوّجين الذين عاشوا منذ بدء الخلق.

جيمس ماديسون

أوراق فيدرالية، العدد ١٠

في عام ١٧٨٧ كتب جيمس ماديسون وأليكساندر هاميلتون وجون غاي سلسلة من المقالات الصحافية تحت الاسم المستعار «بوبليوس» أيدوا فيها المصادقة على دستور الولايات المتحدة. تعدّ هذه السلسلة من المقالات أهم الأعمال التي أنتجها الأميركيون في الفلسفة السياسية. تعامل المؤلفون مع قضية عصيبة: كيفية تصميم أول حكومة جمهورية في العالم تمتد على مساحة جغرافية واسعة. كانوا يعتقدون بأنهم قد ابتكروا حلاً عملياً لتجنب مآزق الملَكية أو ديموقراطية الأغلبية أو فوضى الحكم». حكومة فيدرالية بسلطات مفوضة تمثيلياً ومحددة، وبالتالي محدودة، مع تقسيم السلطة بين ثلاثة فروع للحكم وكونغرس من مجلسين يُنتخبان بطرق مختلفة.

في المناقشات المريرة التي دارت للمصادقة على الدستور كان هناك ليبرتاريون على طرفي النقاش. أيد الجميع حقوق الفرد وحكومة محدودة؛ وكان الجدل يدور حول ما إذا كان الدستور سيحدد دور الحكومة فعلاً بما فيه الكفاية. وكانت أفضل أوراق الفيدراليين بهذا الخصوص هي التي ناقش فيها ماديسون، الذي يعدّ عموماً المهندس الرئيسي للدستور، كيف أن حكومة جمهورية تتولى إدارة منطقة شاسعة ستستفيد فعلاً من كونها محصنة ضد تأثيرات الخلافات الحزبية أكثر من حكومات المناطق الأصغر. وقال إن بوسعك في منطقة كبيرة «أن تجعل من الأقل احتمالاً وجود دافع لدى أغلبية من الكل للاعتداء على حقوق مواطنين آخرين». ورد عليه معارض للفيدرالية قائلاً بأنه على العكس من ذلك «ففي المناطق الأكبر يجد الرجال الذين يتولون الحكم أن من الأسهل عليهم التحالف مع بعضهم بينما لا يستطيعُ الناس ذلك». فاز الفيدراليون في النقاش؛ لكن التاريخ لا يزال يحكم على كلا الموقفين.

إلى أهالي ولاية نيويورك:

ليس هناك من بين الميزات العديدة التي يعد بها اتحادٌ جيدُ التشكيل ما يستحق التطوير أكثر من ميلهِ لكسر حدة الخلافات الحزبية والسيطرة عليها. لا يجد صديق الحكومات الشعبية نفسه أكثر ذعراً من طبيعتها ومصيرها إلا عندما يتأمل نزعتها لهذه الرذيلة الخطيرة. ولذلك فإنه لن يفشل في تقدير القيمة المناسبة لأي خطة توفر، دون

انتهاك للمبادئ التي يؤمن بها، علاجاً ملائماً لها.

لقد كان عدم الاستقرار وغياب العدل وشيوع الاضطراب في المجالس العامة في واقع الأمر أمراضاً فتاكة أدت إلى فناء الحكومات الشعبية في كل مكان؛ بينما تبقى هذه الأحوال المواضيع المفضلة والخصبة التي يستمد منها خصوم الحرية معظم خطاباتهم الخادعة. التحسينات القيمة التي أدخلها الدستور على النماذج الشعبية القديم منها والحديث على السواء، لا يمكن إيفاؤها بالتأكيد حقها من التقدير؛ بيد أنه سيكون من التحيز الذي لا مبرر له المجادلة بأن هذه التحسينات قد تجنبت بفاعلية الخطر على هذا الجانب كما كنا نأمل ونتوقع. هناك شكاوى نسمعها في كل مكان من أكثر مواطنينا تقديراً للأمور وتحلياً بالفضيلة، وهم أنصارٌ بنفس الدرجة للإيمان العام والخاص وللحرية العامة والشخصية، مفادها أن حكوماتنا تفتقر للاستقرار وأن هناك إهمالاً للصالح العام في خضم الصراع بين الأحزاب وأن الإجراءات التي يتم اتخاذها لا تتقرر في أغلب الأحيان حدٌّ طبقاً لقواعد العدالة وحقوق الأقلية بل بالقوة المتفوقة لأغلبية متغطرسة وذات مصالح.

مهما كنا حريصين على الأمل في أن لا يكون هناك أساس لهذه الشكاوى فإن الدليل الواضح من الحقائق الثابتة لن يسمح لنا بالإنكار أنها إلى حدٍّ ما صحيحة. الواقع أننا لو أجرينا مراجعة صريحة لأوضاعنا لوجدنا أن بعض الآلام التي نعانيها قد نُسبت عن طريق الخطأ إلى حكوماتنا؛ إلا أنه سيتبين لنا أيضاً في نفس الوقت نفسه، أن الأسباب الأخرى ليست هي وحدها المسؤولة عن العديد من مآسينا الكبيرة؛ وخصوصاً ما يتعلق بفقدان الثقة السائد والمتزايد في المناصب العامة والخوف على الحقوق الخاصة، وهي أمور يتردد

صداها بين طرفي القارة، وهي بالتأكيد تعود بصورة رئيسية، إن لم يكن كلياً، لانعدام الاستقرار وانعدام العدالة اللذين لطخا إداراتنا العامة.

تعني لي كلمة فصيل أو حزب عدداً من المواطنين، سواء كانوا أغلبية أو أقلية من المجموع، متحالفين ومدفوعين بحافز عاطفي مشترك أو بدافع المصالح، المضادة لحقوق المواطنين الآخرين أو للمصالح الدائمة والكلية للمجتمع. هناك أسلوبان لعلاج شرور الحزبية: الأول إزالة أسبابها، والآخر السيطرة على تأثيراتها.

وهناك أسلوبان أيضاً لإزالة أسباب الحزبية: الأول تدمير الحرية التي تعدّ حالة أساسية لوجودها، والثاني إعطاء كل مواطن الآراء نفسها والعواطف نفسها والمصالح نفسها.

لا يمكن أن يكون هناك وصف أصحّ للعلاج الأول من القول بأنه علاج أسوأ من المرض. الحرية بالنسبة للحزبية هي كالهواء بالنسبة للنار، الذي بدونه تنطفئ فوراً. لكن إلغاء الحرية، التي هي أساسية في الحياة السياسية لأنها تغذي الحزبية، لا يمكن أن يكون أقل حماقة من إلغاء الهواء الذي هو أساسي لحياة الكائنات الحية بحجة أنه يغذي النار بقوتها التدميرية.

أما العلاج الثاني فهو غير عملي بقدر ما كان الأول غير حكيم. فما دام عقل الإنسان عرضة للخطأ، وحراً في استخدام ذلك العقل، فإن آراء مختلفة ستتشكل. وما دامت الصلة قائمة بين عقله ومحبته لذاته فسيظل هناك تأثير متبادل بين آرائه وعواطفه؛ وستظل الأولى هدفاً تتعلق به الأخرى. التنوع في قدرات البشر، الذي تنبثق منه

أصلاً حقوق الملكية، ليس عائقاً أقل قوة أمام تكوّن مصالح موحدة، وحماية هذه القدرات هي الهدف الأول للحكومة. ينشأ فوراً عن حماية قدرات مختلفة وغير متساوية في اكتساب الملكية امتلاك درجات وأنواع مختلفة من الملكيات؛ ونتيجة لتأثير ذلك على مشاعر المالكين المعنيين وأفكارهم ينشأ انقسامٌ في المجتمع على شكل مصالح وأحزاب مختلفة.

تبعاً لذلك فإن الأسباب الكامنة للانقسامات هي جزء من نسيج طبيعة الإنسان؛ ونحن نراها في كل مكان ضمن درجات مختلفة من النشاطات حسب الظروف المختلفة للمجتمع المدني. إن الحماسة لآراء مختلفة تتعلق بالدين والحكومة ونواح أخرى عديدة سواءً كانت هذه الحماسة في الفكر أو الممارسة؛ وللتعلقِ بقادةٍ مختلفين يتنافسون طامحين للتفوق والسلطة، ولأشخاصٍ من أوصاف أخرى أثرت مجرياتُ حياتهم على العواطف الإنسانية، قد عملت، بدورها، على تقسيم البشر إلى أحزابٍ وألهبت أحقادهم المتبادلة وجعلتهم أكثر عرضة للمناكفة والظلم في ما بينهم من التعاون في سبيل مصالحهم المشتركة. كانت هذه النزعة لوقوع البشر في لجة الأحقاد المتبادلة من القوة بحيث إنه عندما لا تكون هناك مناسبة لتبرير هذه الأحقاد فإن فروقاً وهمية وفي غاية البساطة كانت تكفي لاهتياج مشاعرهم غير الودية وإثارة أشد النزاعات بينهم. لكن أكثر مصادر الانقسام شيوعاً ودواماً هو التوزيع المتنوع وغير المتساوي للملكية. الذين يملكون والذين لا يملكون ألّفوا دائماً مصالح متباينة في المجتمع، كذلك الدائنون والمدينون خضعوا أيضاً لتباين مماثل. مصالح عقارية، ومصالح صناعية، ومصالح تجارية ومصالح مالية، ومصالح أخرى عديدة أقل شأناً، كلها نشأت بالضرورة لدى شعوب مختلفة وقسمتهم إلى طبقات مدفوعة بمشاعر وآراء مختلفة.

وتنظيم هذه المصالح المتنوعة والمتداخلة هو الواجب الأول للتشريعات الحديثة ويتضمن روح الحزب والفصيل في العمل العادي والضروري للحكومة.

لا يحق لرجل أن ينصّب نفسه قاضياً، لأن مصلحته ستجعله بالتأكيد منحازاً في أحكامه، وليس من غير المرجح أن تُفسد أمانته. لسبب مماثل، بل لسبب أكبر فإن مجموعة واحدة من الرجال لا يصلحون لأن يكونوا قضاةً وأحزاباً في الوقت ذاته؛ لكن الكثير من أهم القوانين التشريعية ليس سوى قرارات قضائية لا تخص فعلاً أشخاصاً كأفراد بل تخص حقوق جماعات من المواطنين، وما الأصناف المختلفة من المشرعين سوى محامين وأطراف في القضايا التي يقررونها. هل يتعلق قانونٌ مقترح بالدين الخاص؟ إنها قضية يمثل فيها الدائنون طرفاً والمدينون طرفاً آخر، وعلى القضاء أن يحفظ التوازن بينهما. ومع ذلك فالأطراف هم، ويجب أن يكونوا، القضاة أنفسهم؛ وأكثر الأحزاب عدداً، أو بعبارة أخرى الفصيل الأكثر قوةً، يجب أن يكون متوقعاً له الهيمنة. هل ينبغي تشجيع الصناعيين المحليين، ولأي درجة، عن طريق فرض قيود على الصناعات الأجنبية؟ هل المسائل التي قد يتخذ فيها الصناعيون والعقاريون قرارات مختلفة أو التي قد لا يكون فيها القرار لأيٍ منهما تتعلق فقط بالعدالة والمصلحة العامة؟ إن تحديد الضرائب على الأوصاف المتنوعة للملكية هو قانون يبدو أنه يتطلب نزاهة تامة؛ ومع ذلك فربما ليس هناك قانون تشريعي ينطوي على فرص وإغراءات أكبر لحزب مهيمن للدوس على قواعد العدالة أكثر منه. كل «شلنٍ» يزيدون به أعباء المجموعة الأقل عدداً هو «شلنٌ» يدخل جيوبهم.

من العبث القول بأن رجال الدولة المستنيرين سيستطيعون تسوية

هذه المصالح المتضاربة ويخضعونها كلها للمصلحة العامة. رجال الدولة المستنيرون قد لا يكونون دائماً ممسكين بزمام الأمور، كما أنه لا يمكن، في العديد من الحالات، إجراء تسوية مماثلة دون الأخذ بالحسبان الاعتبارات غير المباشرة والبعيدة التي نادراً ما تتغلب على المصالح المباشرة التي قد يجد فيها أحد الأحزاب وسيلة لإغفال حقوق حزب آخر أو المصلحة العامة.

الاستنتاج الذي نتوصل إليه هو أنه لا يمكن إزالة أسباب الحزبية، وأنه يجب السعي للبحث عن حل في معرفة وسائل السيطرة على تأثيراته. إذا كان الحزب يضم أقل من الأغلبية، فالحل يكمن في المبدأ الجمهوري الذي يمكّن الأغلبية من دحر آرائه الخبيثة عن طريق الاقتراع العادي. قد يعوق هذا الحزب عمل الحكومة وقد يهز المجتمع؛ لكنه لن يستطيع تنفيذ عنفه وإخفاءه بموجب الدستور. أما عندما يضم الحزب أغلبية فإن تشكيلة حكومة الأغلبية، من ناحية أخرى، تمكنها من التضحية بكل من الصالح العام وحقوق المواطنين الآخرين لصالح شهوة الحكم. لذلك، ولتأمين المصلحة العامة والحقوق الخاصة ضد خطر حزب كهذا وفي الوقت نفسه المحافظة على روح حكومة الأغلبية وشكلها فإن هذه الأمور تصبح الهدف الأكبر الذي تتوجه إليه تحقيقاتنا. أريد أن أضيف أن تأمين المصلحة العامة والحقوق الخاصة هو الأمنية الكبرى التي يمكن بها إنقاذ هذا الشكل من الحكومات من العار الذي رزحت تحته لمدة طويلة والشفاعة لها بنيل احترام وقبول الجنس البشري.

ما هي الوسائل التي يمكن بواسطتها تحقيق هذا الهدف؟ يبدو أن هناك واحدة من وسيلتين فقط. إما منع وجود العواطف أو المصالح لدى الأغلبية في وقت واحد، أو، في حالة وجود عواطف أو

مصالح كهذه لدى الأغلبية، جعلهم غير قادرين على استخدام عددهم وظروفهم المحلية، للعمل فريقاً واحداً لتنفيذ مخططات تنطوي على الظلم. إذا سُمح بتوافق وجود الحافز والفرصة في الوقت نفسه، فسنعرف أنه لن يكون بوسعنا الاعتماد على الدوافع الأخلاقية والدينية لتحقيق سيطرة كافية. لقد تبين أنها ليست كافية في حالات الظلم والعنف على مستوى الأفراد، وأنها تفقد فاعليتها بشكل يتناسب مع العدد الكلي، أي بشكل متناسب عندما تصبح فاعليتنا مطلوبة.

يمكن الاستنتاج من خلال هذه الزاوية من الموضوع أن ديموقراطية نقية، وأعني بذلك مجتمعاً يتكون من عدد صغير من المواطنين الذين يجتمعون ويديرون الحكومة بأنفسهم، يمكنها أن تعترف بأن هناك علاجاً لأخطاء الأحزاب. العواطف أو المصالح المشتركة يمكن الإحساس بها في كل الأحوال تقريباً من قبل الأغلبية؛ وتنشأ اتصالات ونتائج متوافقة من تشكيلة الحكومة نفسها، وليس هناك ما يكبح الدوافع للتضحية بحزبٍ ضعيف أو فردٍ كريه. من هنا كانت ديموقراطيات من هذا النوع دائماً مشاهد للاضطرابات والخلافات؛ وتبين دائماً أنها لا تتوافق مع الأمن الشخصي أو حقوق الملكية؛ وأنها كانت عموماً قصيرة في حياتها مثلما كانت عنيفة في موتها. المنظرون السياسيون، الذين تبنوا هذا الصنف من الحكومات، افترضوا خطأً بأن تحقيق مساواة تامة للناس في حقوقهم السياسية سيجعلهم في الوقت نفسه متساوين تماماً ومتشابهين في ممتلكاتهم وآرائهم وعواطفهم.

الجمهورية، التي أعني بها حكومةً تقوم على مبدأ التمثيل، تفتح آفاقاً مختلفة وتعد بالعلاج الذي نبحث عنه. دعونا نتفحص النقاط التي

تختلف بها حكومة كهذه عن الديموقراطية النقية وسنستوعب كلاً من طبيعة العلاج والفاعلية التي يجب أن يستمدها من الاتحاد.

هناك نقطتا اختلاف كبيرتان بين الديموقراطية والجمهورية: الأولى هي تفويض الحكم في الأخيرة إلى عدد قليل من المواطنين المنتخبين من الباقين؛ والثانية هي العدد الأكبر من المواطنين والمجال الأكبر من البلاد الذي يمكن للأخيرة بسط نفوذها عليهم.

تأثير الفارق الأول هو، من جهة، إيضاح وجهات النظر العامة وتكبيرها عن طريق إمرارها عبر وسيط من هيئة منتخبة من المواطنين الذين يمكن لحكمتهم أن تتلمس المصالح الحقيقية لبلدهم والذين يُستبعد أن يضحوا بوطنيتهم ومحبتهم للعدالة في سبيل اعتبارات مؤقتة أو جزئية. من الجائز جداً، بموجب نظام كهذا، أن يكون الصوت العام الذي يعلنه ممثلو الشعب أكثر فائدة للمصلحة العامة مما لو أعلنه أفراد الشعب أنفسهم لو اجتمعوا لهذه الغاية.

ومن جهة أخرى، فإن التأثير قد يصبح عكسياً. الرجال ذوو الأمزجة الحزبية، أو الأهواء المحلية، أو الذين لديهم مخططات شريرة قد يحصلون أولاً على الأصوات الانتخابية إما عن طريق الخداع أو الفساد أو وسائل أخرى، ثم يخونون ثقة منتخبيهم بإهمال مصالحهم. السؤال الذي ينشأ عن ذلك هو ما إذا كان نظام جمهوريات صغيرة أو كبيرة هو أفضل من انتخابات مدافعين حقيقيين عن مصالح الجمهور؛ والجواب يتحدد بوضوح لمصلحة الخيار الأخير بسبب اعتبارين اثنين: ينبغي في المقام الأول ملاحظة أنه مهما كانت الجمهورية صغيرة فإنه يجب رفع عدد الممثلين إلى رقم معين خشية تحالف القلة؛ وأنه مهما كانت الجمهورية كبيرة

فيجب أن يكون العدد محدوداً برقم معين خشية الفوضى الناجمة عن كثرة العدد. تبعاً لذلك فإن عدد الممثلين، لكونه غير متناسب في كلتا الحالتين، حيث إنه أكبر نسبياً في الجمهورية الصغيرة، فإن ذلك يعني أنه لو لم يكن العدد النسبي للأشخاص أقل في الجمهورية الكبيرة منه في الصغيرة، فإن الأولى ستمثل خياراً أكبر وبالتالي احتمالاً أكبر لخيار ملائم.

في المقام الثاني، حيث إنه سيتم اختيار كل ممثل من قبل عدد أكبر من المواطنين في الجمهورية الكبيرة منه في الجمهورية الصغيرة فسيكون من الأكثر صعوبة بالنسبة للمرشحين السيئين أن يمارسوا بنجاح الألاعيب الخسيسة التي تجري بواسطتها الانتخابات غالباً؛ ولكون عملية الاقتراع ستكون أكثر حرية، فإنها ستتركز على الأرجح في الرجال الذين يمتلكون الميزات الأكثر جاذبية وذوي الشخصيات الأكثر شهرة وموثوقية. ينبغي الاعتراف أنه في هذه الحالة، مثلما في معظم الحالات الأخرى، هناك معدلٌ أو وسط يمكن أن نجد على جانبيه بعض المشاكل. فزيادة عدد الناخبين إلى حد كبير تجعل الممثلين أقل معرفة بالظروف المحلية لناخبيهم ومصالحهم الصغيرة؛ بينما تقليل عدد الناخبين بدرجة كبيرة يجعل الممثل أو النائب أكثر تعلقاً بالتفاصيل الصغيرة وأقل قدرة على استيعاب الأهداف القومية والكبيرة ومتابعتها. الدستور الفيدرالي يوفر توليفة مريحة بهذا الصدد؛ فالمصالح الكبيرة والمجتمعة تحال إلى المجالس التشريعية القومية والمحلية، وبشكل خاص للمجلس التشريعي للولاية.

نقطة الاختلاف الأخرى هي العدد الأكبر من المواطنين والمدى الأوسع من المناطق الذين يمكن جلبهم ضمن محيط حكومة جمهورية بدلاً من ديموقراطية؛ وهذا هو بصورة رئيسية الظرف الذي

يجعل التوافقات الحزبية أقل خطورة في الحكومة الجمهورية منها في الديموقراطية. كلما كان المجتمع أصغر قل على الأرجح عدد الأحزاب المحددة والمصالح التي تكونه؛ وكلما قلت الأحزاب والمصالح المحددة زاد تكرار إيجاد أغلبية من الحزب نفسه؛ وكلما قل عدد الأفراد الذين يؤلفون الأغلبية وصغر المحيط الذي يوضعون فيه أصبح من الأكثر سهولة بالنسبة لهم تدبير خططهم الظالمة وتنفيذها. إذا وسَّعت المحيط، فسيتعين عليك استيعابُ تنوع أكبر من الأحزاب والمصالح؛ وستجعل من الأقل احتمالاً بأن يكون لدى أغلبية من المجموع حوافز مشتركة للاعتداء على حقوق المواطنين الآخرين؛ أو في حالة وجود حوافز من هذا النوع، فسيكون من الأكثر صعوبة بالنسبة لجميع الذين يشعرون بها اكتشاف مصادر قوتهم الخاصة والعمل بشكل موحد بعضهم مع بعض. إضافة للمعوقات الأخرى، يمكن ملاحظة أنه عندما يكون هناك وعي بوجود أهداف غير عادلة أو غير مشرفة فإن الاتصال يُكبَح دائماً نتيجة لعدم ثقةٍ تتناسب مع العدد الضروري لتحقيق اتفاق.

من هنا يظهر بوضوح أن الميزة لجمهوريةٍ على ديموقراطية في السيطرة على تأثيرات الانقسامات هي الميزة نفسها التي تتمتعُ بها جمهوريةٌ كبرى على صغرى ـ أي يتمتع بها الاتحاد فوق الولايات التي يتألف منها. هل تتكون الميزة في إحلال ممثلين تجعلهم آراؤهم المستنيرة ومشاعرهم الفاضلة مترفعين عن الانحيازات المحلية والمخططات الظالمة؟ ليس بالإمكان الإنكار أن تمثيل الاتحاد سيحتاج على الأرجح لمن يمتلك هذه المؤهلات الضرورية. هل تتكون الميزة في المزيد من الأمن الذي يوفره تنوع أكبر في الأحزاب ضد احتمال تفوّق حزب واحد عددياً ومعارضة للبقية؟ وبدرجة متساوية، هل زيادة تنوع الأحزاب ضمن الاتحاد تعظّم هذا الأمن؟ هل الميزة،

لأغراض الدقة، تتكون في العوائق الأكبر التي تعارضت وحدوث توافق وتحقيق الرغبات السرية لأغلبيةٍ غير عادلة وذات مصالح؟ هنا، مرة أخرى، يعطي مدى سعة الاتحاد أكبر ميزة ملموسة.

قد يشعل نفوذ قادة الأحزاب لهيباً في ولاياتهم لكنه لن يؤدي إلى إشعال حرائق في الولايات الأخرى. قد تنحدر طائفة دينية إلى فصيل سياسي في جزء من الكونفدرالية؛ لكن تنوع الطوائف المنتشرة على كامل سطح هذه الكونفدرالية لا بد أن يضمن وقوف المجالس القومية ضد أي خطر من هذا المصدر. إن حماسة لنقود ورقية، أو لإلغاء الديون، أو لتقسيم متساوٍ للملكيات، أو لأي مشروع سيئ أو كرية آخر، ليست قابلة للانتشار في كل أجزاء الاتحاد بدلاً من ولاية معينة فيه؛ بالنسبة نفسها التي لا يحتمل فيها انتشار مرض أو تلوث في ولاية كاملة وأن يظل محصوراً في منطقة معينة منها.

تبعاً لذلك فإننا نرى أن اتساع مساحة الاتحاد وتكوينه السليم يمثلاّن علاجاً جمهورياً لمعظم الأمراض التي قد تتعرض لها حكومة جمهورية. وبقدر السعادة والفخر اللذين نشعر بهما لكوننا جمهوريين ينبغي أن تكون حماستنا للولاء لروح الفيدراليين وتأييد توجهاتهم.

أليكسس دو توكوفيل

أي نوع من الاستبداد ينبغي أن تخشى منه الشعوب الديموقراطية

في مطلع شبابه قام أليكسس دو توكوفيل (١٨٠٥ - ١٨٥٩) برحلة إلى الولايات المتحدة، وقد أصبحت ملاحظاته التي نشرها عام ١٨٣٥ تحت عنوان (الديموقراطية في أميركا) أحد أعمق التأملات المعروفة في الحرية والديموقراطية. أُعجب دو توكوفيل بالولايات المتحدة لمحاولتها تطبيق المساواة السياسية. لكنه حذّر من مشاكل عديدة قد تواجهها الأمم الديموقراطية. كان قلقاً من النزاعات بين الحرية والمساواة ومن إمكانية تحول الفردية المفرطة إلى طغيان الأغلبية. وهو يحذر في هذه المادة المختارة من الأخطار التي تشكلها حكومة راعية «تحيط بذراعها المجتمع بكامله».

كنت قد لاحظتُ أثناء إقامتي في الولايات المتحدة أن حالةً من الديموقراطية في المجتمع، مشابهةً لتلك التي لدى الأميركيين، قد توفر تسهيلات فريدة لتأسيس حكم استبدادي؛ وقد أدركتُ لدى عودتي إلى أوروبا، المدى الذي ذهب إليه معظم حكامنا في استخدام الأفكار والمشاعر والاحتياجات التي تم توليدها في هذه الحالة الاجتماعية نفسها لأغراضِ توسيعِ دائرة سلطاتهم. وقادني ذلك إلى التفكير بأن العالم المسيحي قد يتعرض لنوع من الاضطهاد مشابه لذلك الذي تعرضت له شعوب عديدة في العالم القديم.

وبعد تفحُّصٍ أكثر دقة للموضوع، وخمس سنواتٍ من التأمل، لم تتأثر قناعتي، لكن هدفها تغير.

لم يسبق لملك عاش في العصور السابقة أن كان على درجةٍ من القوة أو السلطة المطلقة بحيث يتولى بنفسه، ودون مساعدة من سلطات وسيطة، إدارة كل أجزاء إمبراطوريته: وليس هناك أبداً من حاول إخضاع كل رعاياه دون تمييز لأنظمة موحدة صارمة، وأن يقوم شخصياً بتعليم كل فرد في المجتمع وتوجيهه. لم تخطر فكرة من هذا النوع لأي عقل بشري إطلاقاً؛ وإذا كان هناك من هيأ له خيالُه إمكانية حدوث ذلك، فإن الحاجة للمعلومات، وقصور النظام الإداري، وفوق كل شيء، العوائق الطبيعية الناجمة عن عدم المساواة في الظروف العامة، سرعان ما ستحول دون تنفيذ مخطط شاسع من هذا النوع.

عندما كان أباطرةُ الرومان في أوج قوتهم، حافظت الشعوب المختلفة في الإمبراطورية على عاداتها وسلوكياتها الكثيرة التنوع؛ ورغم أن معظم الأقاليم كانت تخضع للملك نفسه فإنها كانت تدار بصورة

منفصلة؛ كانت عامرة بمدن قوية منعّمة بالنشاط، ورغم أن كل مقاليد الدولة كانت متركزة في يد الإمبراطور وحده، وظل هو وحده دائماً المرجع الأعلى في كل القضايا، فإن تفاصيل الحياة الاجتماعية والأعمال الخاصة كانت في معظمها خارج نطاق سيطرته. صحيحٌ أن الأباطرة كانوا يمتلكون سلطات هائلة وغير مقيدة تتيح لهم إشباع كل نزواتهم واستخدام كل مجهود الدولة لهذه الغاية، وكانوا غالباً يسيئون استخدام السلطة بطريقة اعتباطية لتجريد رعاياهم من أملاكهم أو من حياتهم؛ كان طغيانهم شديد القسوة على القلة، لكنه لم يصل إلى العدد الأكبر من الناس؛ كان مركزاً على عدد قليل من الأهداف الرئيسية وأهمل البقية؛ كان طغيانهم عنيفاً، غير أن مداه كان محدوداً.

لكن يبدو لو أنه كان للاستبداد أن يسود في أوساط الشعوب الديموقراطية هذه الأيام فربما اتخذ طابعاً مختلفاً؛ سيكون أكثر شمولاً وأقل وطأة؛ سيهين الناس لكنه لن يعذبهم. لست أجادل في أنه في عصر من العلم والمساواة كعصرنا هذا، يستطيع الملوك بسهولة جمع مقاليد السلطة السياسية في أيديهم وربما يتدخلون بصورة أكثر اعتياديةً ودون تردد في دائرة المصالح الخاصة للناس مما كان يستطيعه أي ملك في العصور القديمة. لكن مبدأ المساواة نفسه هذا الذي يسهل الاستبداد يعمل على تخفيف قسوته. لقد رأينا كيف أن سلوك المجتمع أصبح أكثر إنسانيةً ولطفاً بما يتناسب مع الوضع الذي أصبح فيه الناس أكثر مساواة وتماثلاً. عندما لا يكون لدى فرد من الجماعة سلطة كبيرة أو ثروة كبيرة فليس هناك للطغيان، كما كان سابقاً، فرصٌ ومجال للنشاط. عندما تكون حظوظ الناس جميعاً بسيطة فإن عواطفهم تبقى محدودة ـ تخيلاتهم محدودة ومتعهم بسيطة. هذا الاعتدال العام يجعل الملك

نفسه معتدلاً ويضبط جموح رغباته ضمن حدود معينة.

وقد أضيف، بمعزلٍ عن الأسباب المستمدة من طبيعة حالة المجتمع نفسه، عدة أسباب أخرى ناجمة عن مسببات خارج موضوعي؛ لكني سأبقى ضمن الحدود التي وضعتها لنفسي.

الحكومات الديموقراطية قد تصبح عنيفة وحتى قاسية في فترات معينة من الهياج الشديد أو الأخطار الكبرى؛ لكن أزمات كهذه تكون نادرة وقصيرة الأمد. عندما أفكر في العواطف البسيطة لمعاصرينا، ورقّة طباعهم، ومدى اطلاعهم العلمي، ونقاء دينهم، ولطف أخلاقهم وعاداتهم المنتظمة الدؤوبة والتحفظ الذي يبدونه كلهم تقريباً على الوقوع في الرذائل مثلما يبدونه للمحافظة على الفضائل، فليس لدي خوف من أنهم سينظرون إلى حكامهم كطغاة بل كحماة ورعاة.

أعتقد، في ضوء ذلك، بأن كل أصناف الظلم التي تهدد الشعوب الديموقراطية ليست شيئاً مثل ذلك الذي كان سائداً من قبل في العالم: معاصرونا لن يجدوا طرازاً من هذا النوع في ذاكرتهم. أنا نفسي أحاول أن أختار تعبيراً يوضح بدقة كل الفكرة التي كونتها عن ذلك لكن دون طائل؛ الكلمات القديمة مثل الاستبداد والطغيان ليست كافية: الشيء نفسه جديد، وحيث إني لا أستطيع أن أسميه، فيجب علي أن أحاول تعريفه.

أريد أن أتقصى الملامح الجديدة التي يبدو أن الاستبداد يتخذها في العالم. الشيء الأول الذي يلفت الانتباه هو عدد لا يحصى من الرجال كلهم متشابهون ومتساوون، يسعون بدأب للحصول بشق

الأنفس على المتع البسيطة والرديئة التي يغرقون بها حياتهم. كل منهم يعيش وحده كما لو كان غريباً عن مصائر بقية الناس ـ أطفاله وأصدقاؤه الأقربون يمثّلون بالنسبة له العالم بكامله؛ أما بالنسبة لبقية مواطنيه الآخرين فهو قريب منهم لكنه لا يراهم ـ هو يلمسهم لكنه لا يشعر بهم؛ إنه موجود بنفسه ولنفسه فقط؛ وحتى لو ظلت أسرته معه، فبالإمكان القول بأنه قد فقد بلده.

على هذا الجنس من الرجال تقف سلطة هائلة وحارسة تأخذ على عاتقها وحدها تأمين احتياجاتهم والإشراف على مصائرهم. تلك السلطةُ مطلقةٌ، ودقيقة، ومثابرة، وبعيدة النظر ولطيفة. تبدو كما لو كانت سلطة أبوية، كما لو كان هدفها مثل تلك السلطة الأبوية، إعداد الأبناء لحياة الرجولة؛ لكنها على العكس من ذلك، تسعى لإبقائهم إلى الأبد في مرحلة الطفولة: هي على قناعةٍ بأن للناس أن يتمتعوا بمناهج الحياة، شريطة ألا يفكروا بشيء آخر غير الابتهاج. من أجل سعادتهم، تعمل حكومة كهذه برغبةٍ وعن طيب خاطر، لكنها ترى أنها الوكيل الوحيد، والمرجع الوحيد لتلك السعادة: إنها توفر لهم الأمن وتستشرف وتؤمن احتياجاتهم، وتسهّل لهم مباهجهم، وتدير مصالحهم الرئيسية، وتوجه جهودهم وتنظم انتقال أملاكهم، وتقسم بينهم مواريثهم ـ وماذا يبقى سوى إعفائهم من كل مشقة التفكير وكل متاعب الحياة؟

وهكذا فهي في كل يوم تجعل التصرف الحر للإنسان أقل فائدة وأقل حدوثاً؛ إنها تحدد الإرادة ضمن دائرة ضيقة، وبالتدريج تسلب الإنسان كل فائدة لنفسه. مبدأ المساواة هيأ الناس لهذه الأشياء: جعل لديهم قبولاً لتحملها والنظر إليها غالباً كمنافع.

السلطة العليا، بعد أن نجحت في إحكام قبضتها على كل فرد في المجتمع وكيّفت الناس وفقاً لإرادتها، بسطت سلطتها بعد ذلك فوق كل المجتمع. فهي تغطي سطح المجتمع بشبكة من القواعد الصغيرة المعقدة والدقيقة والموحدة التي لا تستطيع أكثر العقول إبداعاً وأكثر الشخصيات نشاطاً اختراقها للصعود فوق سطح الحشد. لم يجرِ تحطيم إرادة الإنسان، بل تليينها وثنيها وتوجيهها: نادراً ما يُكْرِهُ الرجال على التصرف، لكنهم دائماً يُمنعون من التصرف: قوةٌ مثل هذه لا تدمر لكنها تحول دون الوجود؛ إنها لا تستبد بهم، لكنها تضغطهم، وتضعفهم، وتخمد جذوتهم، وتجعلهم ذاهلين، حتى يتحول كل شعب إلى ما لا يزيد على قطيع من الحيوانات المرعوبة المكدودة، والحكومة فوقهم كالراعي.

لقد فكرت دائماً في أن خنوع النوع العادي والهادئ واللطيف من الناس الذي وصفته للتو، قد يمكن أن يقترن بسهولة أكثر مما يُعتقد بشكل عام مع بعض المظاهر الخارجية للحرية؛ بل قد يجد لنفسه مكاناً راسخاً في ظل سيادة الشعب.

معاصرونا مستثارون دائماً بعاطفتين متناقضتين: فهم يريدون أن يُقادوا، ويرغبون في البقاء أحراراً: وحيث إنهم لا يستطيعون القضاء على أي من هذين الميلين المتناقضين، فإنهم يجهدون لتحقيقهما كليهما في الوقت نفسه. إنهم يبتكرون شكلاً من الحكومة المتفردة الوصائية والشاملة السلطة، لكنها في الوقت ذاته منتخبة من الشعب. إنهم يجمعون بين مبدأ المركزية والسيادة الشعبية؛ وهذا يعطيهم فترة للراحة: فهم يعزّون أنفسهم بأنهم في موقع التأثير بالقول بأنهم هم الذين اختاروا رعاتهم بأنفسهم. كل منهم يتيح لنفسه مكاناً في سلسلة القيادة لأنه يرى أنه الذي يمسك بالطرف

الآخر من السلسلة، ليس شخصاً أو طبقة من الأشخاص، بل عامة الشعب.

بموجب هذا النظام، ينفض الناس عن أنفسهم حالة الاتكالية قبل وقتٍ كافٍ من اختيار سيدهم ثم يعودون لتلك الحالة من جديد. هناك كثير من الناس هذه الأيام مرتاحون تماماً لهذا النوع من التوافق بين استبدادية إدارية وسيادة شعبية؛ وهم يظنون أنهم فعلوا ما فيه الكفاية من أجل حماية الحرية الفردية عندما سلموها لسلطة الشعب بشكل عام. بالنسبة لي هذا لا يرضيني: طبيعة الشخص الذي يتعين عليّ إطاعته أقل أهمية بالنسبة لي من حقيقة الطاعة المغتصبة.

بيد أني لا أنكر أن دستوراً من هذا النوع يبدو لي أفضل بلا حدود من دستور يعمد، بعد أن يكون قد جمع كل السلطات الحكومية، إلى تسليمها لشخص أو مجموعة من الأشخاص غير المسؤولين. من بين كل أشكال الاستبداد الديموقراطي، هذا الشكل الأخير أسوأها.

عندما يكون الحاكم منتخباً أو مراقباً عن كثب من جانب مجلس تشريعي منتخب فعلاً ومستقل، فإن الظلم الذي يمارسه على الأفراد يكون أحياناً بدرجة أكبر، لكن أقل إهانة للناس؛ لأن كل رجل يتعرض للظلم ولا يستطيع الدفاع عن نفسه، قد يبقى يتخيل، بأنه وهو يذعن مطيعاً، فإنما يذعن مطيعاً لنفسه وأن ميوله جميعاً تفسح المجال لأحد ميوله بالذات. وأستطيع، على نحو مماثل، أن أفهم أنه عندما يكون الحاكم ممثلاً للشعب ومعتمداً على الشعب، فإن الحقوق والسلطات التي حُرم منها كل مواطن، لا تخدم فقط رأس

الدولة، بل الدولة نفسها؛ وأن الأشخاص العاديين يتلقون بعض العائدات من التضحية باستقلالهم لعامة الشعب. لذلك فإن إيجاد تمثيل للناس في كل بلد يدار بطريقة مركزية، يقلل من الشرور التي قد تنجم عن المركزية المتطرفة، لكنه لا يقضي على هذه الشرور تماماً.

أعترف أنه بهذه الوسيلة، يبقى المجال مفتوحاً لتدخل الأفراد في الشؤون الأكثر أهمية؛ لكن هذا التدخل ليس أقل كبحاً في الشؤون الأصغر والأكثر خصوصية. يجب ألا ننسى أن من الخطورة بشكل خاص استعباد الناس في التفاصيل الصغيرة للحياة اليومية. وبالنسبة لي، فإني أكثر ميلاً للاعتقاد بأن الحرية في الأشياء الكبيرة أقل ضرورة منها في الأشياء الصغيرة.

الخضوع في الأشياء الصغيرة يحدث كل يوم وتشعر به الجماعة الواحدة كلها دون تمييز. هذا الخضوع لا يدفع الرجال للمقاومة، لكنه يعترض طريقهم عند كل منحنى حتى ينتهي بهم إلى التخلي عن ممارسة إرادتهم. وهكذا تنكسر روحهم تدريجياً وتضعف شخصياتهم؛ فيما تلك الطاعة، التي يجري اغتصابها في مناسبات قليلة، لكن هامة، لا تعرض العبودية إلا على فترات معينة وتلقي بأعبائها على عدد قليل من الرجال. من العبث دعوةُ شعبٍ، اعتاد الاعتماد على سلطة مركزية، إلى اختيار ممثلين لتلك السلطة بين وقت وآخر؛ فهذه الممارسة النادرة والقصيرة لاختيارهم الحر، مهما كانت أهميتها، لن تمنعهم من أن يفقدوا تدريجياً قدراتهم على التفكير والإحساس والتصرف بأنفسهم، وبالتالي من السقوط تدريجياً دون مستوى البشرية.

جون ستيوارت ميل

اعتراضات على التدخل الحكومي

كان جون ستيوارت ميل (١٨٠٦ ــ ١٨٧٣) شخصية رئيسية في تطوير الليبرالية البريطانية، وهو بالنسبة لكثيرين التجسيد الحي لليبرالية في القرن التاسع عشر. وينظر إليه الليبرتاريون غالباً بصفته تجسيداً للتغيير المشؤوم في طبيعة الليبرالية من فلسفة لحقوق الأفراد وعدم التدخل في الشؤون الاقتصادية إلى نسخة مخففة من الاشتراكية. وقد أنحى فريدرك هايك باللوم على ميل لفصله مفهوم التوزيع عن مفهوم الإنتاج، مما سمح للمفكرين والمخططين باعتبار الإنتاج معطىً محدداً ثم بحث كيفية تقسيمه. لكنه في هذه المادة المختارة من كتاب (عن الحرية)، يبحث مواضيع ليبرتارية هامة: أن الأفراد أحرار في العيش كما يريدون، ما داموا

لا يؤذون آخرين، وأن سلطة الحكومة ينبغي أن تكون محددة بحزم.

تهدف هذه المقالة إلى التأكيد على مبدأ بسيط يحدد تماماً تعامل المجتمع مع الفرد من حيث الإكراه والحكم، سواء كانت الوسائل المستخدمة في ذلك قوة مادية على شكل عقوبات جزائية أو إكراهاً معنوياً من جانب الرأي العام. هذا المبدأ هو أن الهدف الوحيد الذي يمكن من أجله تسويغ تدخّل الجنس البشري، فردياً أو جماعياً، في حرية تصرف أي فرد من جنسهم، هو حماية النفس. وأن الغرض الوحيد الذي يحق في سبيله ممارسة السلطة على أي فرد في جماعة مدنية، ضد إرادته، هو منعه من إيذاء الآخرين. أما صالحه الخاص، سواء كان مادياً أم معنوياً، فليس سبباً كافياً.

الاعتراض على تدخل الحكومة، عندما لا يكون هذا التدخل يشكل انتهاكاً للحرية، قد يكون على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: هو عندما يكون من المرجح أن يتم إنجازُ عملٍ ما بصورة أفضل من جانب الأفراد بدلاً من الحكومة. عموماً لَيس هناك من هو أكثر ملاءمة للقيام بأي عمل أو تحديد كيف ومن قِبَلِ من ينبغي أن يتم العمل مثل أولئك الذين لهم مصلحة شخصية في هذا العمل. هذا المبدأ يشجب التدخلات، التي كانت شائعة في الزمن الماضي من جانب المجالس التشريعية أو السلطات الحكومية، في العمليات الصناعية العادية.

النوع الثاني من الاعتراضات: هو أكثر ارتباطاً بموضوعنا. ففي

حالات عديدة، رغم أن الأفراد قد لا يحسنون عمل شيء معين، عموماً، بالجودة نفسها التي يؤديها موظفو الحكومة، فمن المرغوب فيه، مع ذلك، أن يتم تكليف الأفراد بها بدلاً من الحكومة، وذلك كوسيلة لتربيتهم الذهنية ـ كطريقة لتعزيز قدراتهم الحيوية وممارستهم للحكم على الأمور وتمكينهم من اكتساب معرفة مألوفة بالمواضيع التي تركت لهم للقيام بها. هذه هي التوصية الرئيسية، مع أنها ليست الوحيدة، لإجراء المحاكمات (في القضايا غير السياسية) بنظام هيئة من المحلفين؛ وفي المؤسسات الحرة والشعبية المحلية منها والبلدية، وفي تنفيذ المشاريع الصناعية والخيرية بالمشاركة الطوعية. هذه ليست مسائل متعلقة بالحرية وهي مرتبطة بهذا الموضوع فقط بأهداف بعيدة؛ لكنها مسائل تتعلق بالتطور. ثمة سياقات أخرى للبحث في هذه المسائل باعتبارها جزءاً من التعليم القومي؛ باعتبارها، في الواقع، تدريباً فريداً للمواطن، الجزء العملي من التعليم السياسي لشعب حر، لأخذهم خارج الدائرة الضيقة للأنانية الشخصية والعائلية، وتعويدهم على استيعاب المصالح المشتركة، ومعالجة دواعي الاهتمام المشتركة ــ تعويدهم على التصرف بدوافع عامة أو شبه عامة وتوجيه أفعالهم نحو أهداف توحدهم بدلاً من بعضهم عن بعض. بدون هذه العائدات والقدرات، لا يمكن النجاح في العمل بدستور حر ولا المحافظة عليه؛ كما يبدو ذلك على سبيل المثال من الطبيعة الانتقالية غالباً للحرية السياسية في البلدان التي لا تستند فيها إلى قاعدة قوية بما فيه الكفاية من الحريات المحلية. إدارةُ الأعمال المحلية البحتة من جانب المناطق المحلية، والمشاريع الصناعية الكبيرة من جانب تحالف أولئك الذين يوفرون طوعياً الإمكانات المالية، تؤكد على التوصية بهما الميزات التي تم إيضاحها في هذا المقال باعتبارها تنتمي لفردية التطوير وتنوع أشكال العمل. العمليات

الحكومية تميل للتشابه في كل مكان، أما عمليات الأفراد والمؤسسات الحرة فهي على العكس من ذلك تؤلّف اختبارات متنوعة لا نهاية لها. الشيء المفيد الذي تستطيع الدولة القيام به هو أن تجعل من نفسها مستودعاً مركزياً وموزعاً وناشراً نشطاً للنتائج الناجمة عن تجارب عديدة. مهمتها هي تمكين الذين يُجرون اختبارات من الاستفادة من تجارب الآخرين؛ بدلاً من عدم تقبل أي اختبارات ما عدا اختباراتها.

الاعتراض الثالث: والذي يتضمن أكثر الأسباب إقناعاً لمنع تدخل الحكومة، هو الأذى الشديد الناجم عن إضافة صلاحيات إضافية إلى سلطاتها. كل عمل يضاف إلى الأعمال الأخرى التي تمارسها الحكومة أصلاً يؤدي إلى توسيع انتشار تأثيرها على الآمال والمخاوف، ويحوّل باطّراد عدداً أكبر وأكبر من الجزء النشط والطموح من الجمهور إلى متطفلين على الحكومة أو على حزب ما يهدف إلى تولّي الحكم. وفي حالة كهذه، فلو كانت الطرق، والسكك الحديدية، والمصارف، وشركات التأمين، والشركات المساهمة الكبرى، والجامعات، والجمعيات الخيرية العامة كلها فروعاً للحكومة؛ وإضافة لذلك، لو كانت الشركات التابعة للبلدية والمجالس المحلية، وكل ما يتحول إليها الآن دوائر تابعة للإدارة المركزية؛ ولو كان موظفو كل هذه المؤسسات المختلفة يتلقون رواتبهم من الحكومة ويتطلعون إلى الحكومة في أي تطوير لمستوى معيشتهم؛ فلا حرية الصحافة، ولا الدساتير الشعبية الصادرة عن مجالس تشريعية، تستطيع أن تجعل من هذا البلد أو أي بلد آخر حراً إلا بالاسم.

إتش. إل. مينكين

مزيد من الشيء نفسه

كان إتش. إل. مينكين (١٨٨٠ ـ ١٩٥٦) أحد أبرز الصحافيين الأميركيين المرموقين. كان كاتباً غزير الإنتاج استثنائياً، فقد كان ينشر عموداً في جريدة (إيفننج صن) في بالتيمور، ومقالات في (ذي سمارت سيت) و(أميركان ميركوري)، وكتباً مثل الكتاب الضخم (اللغة الأميركية)، إضافة إلى سيرة ذاتية ومذكرات نُشرت بعد وقت طويل من وفاته. وقد وجد، مثله مثل ليبرتاريين كثيرين آخرين، أن موقعه في الطيف السياسي يتغير في الوقت الذي ظل فيه ملتزماً بنفس الأفكار طيلة حياته. في بداية حياته المهنية، خلال العهد الجمهوري من ١٩٠٠ ـ ١٩٣٢، كان يُنظر إليه بصفته ناقداً ليبرالياً للبورجوازية اللامبالية؛ ثم عُدّ فيما بعد معارضاً رجعياً

لفرانكلين روزفلت و(الصفقة الجديدة). الواقع أنه كان ليبرتارياً ملتزماً طيلة الوقت معلناً عن تفضيله «لحكومةٍ لا تكاد تكون حكومةً على الإطلاق». هذا المقال المنشور عام ١٩٢٥ في (الأميركان ميركوري) أعيدت طباعته في (مختارات من مينكين).

مهما كانت أخطاء الرجل العادي، فهو على الأقل يرى بوضوح أن الحكومة شيء يقع خارج ذاته وخارج عمومية حياة رفاقه من الرجال الآخرين ـ أي أنها سلطة منفصلة ومستقلة وغالباً معادية، وهي فقط جزئياً في نطاق سيطرته ولديها القدرة على إلحاق الضرر به. قد يخطر له في لحظاته الرومانسية أنها أبٌ عطوف، أو حتى نوع من الجن أو الآلهة، لكنه لا يفكر فيها أبداً باعتبارها جزءاً من ذاته. في أوقات الشدة يتطلع إليها للقيام بمعجزات لإخراجه من ضائقته؛ وفي أوقات أخرى ينظر إليها كعدو يجب عليه أن يتعارك معه باستمرار. أليست حقيقة تثير الاهتمام أن سرقة الحكومة تعتبر أينما كان جريمة أقل شأناً من سرقة فرد آخر أو حتى شركة؟ الواقع أن عقوبتها في الولايات المتحدة اليوم أقل والعار الدائم الذي ينجم عنها أقل من ذلك الذي ينجم عن تصرفاتٍ ليست لها قيمة جوهرية ـ مثل الزواج من امرأتين وكلتاهما راضيتان.

السبب وراء ذلك في اعتقادي هو إحساس عميق بالعداء بين الحكومة والناس الذين تحكمهم. الناس ينظرون إلى الحكومة لا على أنها هيئة من المواطنين المكلفين بالقيام بالمسؤوليات العامة للمواطنين، بل باعتبارها هيئة مستقلة ذات حكم ذاتي ومكرسة بصورة رئيسية لاستغلال السكان لمصلحة أعضائها. ولذلك فإن سرقتها عملٌ يكاد

يكون خالياً من المس بالشرف ــ عملٌ جريء يشبه مغامرات روبن هود والقراصنة البارزين العريقين. عندما تحصل سرقة مواطن عادي فهذا يعني حرمان رجل طيب من ثمار كده وجهوده؛ أما عندما تحصل سرقة الحكومة فأسوأ ما قد يكون هو أن أوغاداً ونصّابين معينين ستكون لديهم كميةٌ أقل من النقود ليلعبوا بها مما كان لديهم من قبل. لا أحد تخطر له فكرة أنهم قد استحقوا ذلك المال نتيجة جهدهم؛ فكرةٌ كهذه ستكون مثيرة للسخرية لدى معظم الرجال العقلاء. هم، ببساطة، مجموعة من الأوغاد، خولتهم مصادفاتٌ قانونية على نحو ما، الحق في مشاركة مواطنيهم في مكتسباتهم، وعندما تنقص حصتهم قليلاً بسبب مشروع خاص، فربما كان ذلك يستحق الثناء لا العكس. عندما يدفع الرجل الذكي ضرائبه فهو بالتأكيد لا يعتقد بأنه قام باستثمار حكيم لأمواله؛ بل على النقيض من ذلك، فهو يشعر بأنه قد سُلب مبلغاً كبيراً لخدماتٍ هي، بصورة عامة، لا فائدة منها له، بل هي إلى حد كبير ضارة به. قد يكون مقتنعاً بأن وجود قوة من الشرطة، على سبيل المثال، ضروري لحماية حياته وأملاكه، وأن الجيش والأسطول يحميانه من الوقوع في العبودية على يد قيصرٍ أجنبي غامض، لكنه مع ذلك ينظر إلى هذه الأشياء باعتبارها ترفاً باهظ التكلفة ــ بل إنه يرى في أكثرها ضرورة وسيلة لتسهيل مهمة المستغلين الذين تتكون منهم الحكومة لسرقته. ليس لديه أي ثقة بهؤلاء المستغلين وينظر إليهم باعتبارهم فقط لصوصاً وعديمي الجدوى؛ ويعتقد أنه لا يحقق فائدة صافية من عملياتهم الواسعة والمكلفة أكثر مما يتحقق له من قرض أعطاه لشقيق زوجته. إنهم يؤلّفون سلطة تقف فوق رأسه باستمرار متيقظة دائماً لأي فرصة تسنح لعصره واستخراج ما لديه. إذا استطاعوا القيام بذلك بطريقة لا تهدد سلامته فسيجردونه من كل ما لديه، وإذا

تركوا له شيئاً على الإطلاق، فما ذلك ببساطة إلا لغرض نفعي، كما قد يترك مُزارعٌ لدجاجته بعضاً مع بيضها.

هذه العصابة محصنة تقريباً ضد العقوبة. لا عقوبات معينة بموجب قانوننا على أسوأ أنواع ابتزازها، حتى عندما يكون واضحاً أن الابتزاز تم لمكاسب خاصة. منذ الأيام الأولى للجمهورية حتى الآن، لم تُوجه على اتهامات لأكثر من دزينة من أعضاء حكوماتها وأقل من ذلك بعض المسؤولين القانونيين المغمورين الذين دخلوا السجن فعلاً. عدد الرجال المطروحين في سجون أتلانتا وليفن وورث الذين ثاروا على ابتزاز الحكومة يزيد دائماً بعشر مرات على عدد موظفي الحكومة الذين أدينوا بظلم دافعي الضرائب في سبيل مصالحهم الخاصة.

الحكومة اليوم أصبحت بدرجة من القوة لا تضمن معها سلامتها. لم يعد هناك مواطنون في العالم؛ إنهم مجرد رعايا. إنهم يعملون آناء الليل وأطراف النهار في سبيل مصالح أسيادهم؛ ومصيرهم الموت عندما يدعوهم أسيادهم إلى ذلك. ومن كل هذا الكد والموت يتناقص ما يجنونه يوماً بعد يوم. ذات غدٍ مشرق، بعد طور أو طورين من زماننا هذا، سيصلون إلى أقصى درجات تحملهم، وعندها ستنشر الصحف التي سيُكتب لها البقاء خبراً على صفحاتها الأولى يستحق عناوينه العريضة.

إيزابيل باترسون

المُحْسن(*) والمِقْصَلة

عند أدنى نقطة للحرية والإنسانية في التاريخ، عام ١٩٤٣، نشرت ثلاثُ نساء كتباً قيل بأنها كانت إشراقاً لعهد جديد في الحركة الليبرتارية الحديثة. أشهر هذه الكتب هو كتاب آين راند (رأس النبع) الذي بيعت منه ملايين النسخ. ونشرت روز وايلدر لين، ابنة لورا إنغالز وايلد، التي كتبت رواية (بيت صغير في المراعي) وقصصاً أخرى حول الفردية الأميركية القاسية، مقالة تاريخية بعنوان (اكتشاف الحرية). إيزابيل باترسون (١٨٨٦ ــ ١٩٦١) وهي مؤلفة وناقدة أدبية، نشرت

(*) رغم استخدام هذه الصفة الفردية، المقصود به في هذا المقال مؤسسات المعونة الوطنية.

(إلهُ الآلة) الذي دافعت فيه عن الفردية باعتبارها مصدر التقدم في العالم. في هذه المادة المختارة تؤكد باترسون أن الرغبة في عمل الخير للآخرين قد تؤدي بالناس إلى الاستنتاج بأن مفهومهم للخير ينبغي تطبيقُه بالإكراه.

معظم الأذى الذي يحدث في العالم يجري على أيدي أناس طيبين، لا بالصدفة أو عن طريق الخطأ أو الإهمال. إنه ينتجُ من أعمال مدبرة، ومع سبق الإصرار، يعتقدون أنها تقع بدوافع مثالية في سبيل أهدافٍ خيرة. هذا صحيح بشكل ملموس؛ ولا يمكن أن يحدث بعكس ذلك. نسبةُ الناس السيئين والأشرار والفاسدين قليلة بالضرورة، لأنه ليس هناك نوع من الكائنات الحية يمكنه البقاء إذا كان أفراده عاقدي العزم بوعي وبصورة اعتيادية على إيذاء بعضهم بعضاً. التدميرُ سهلٌ لدرجة أن أقليةً مصرة على نواياها الشريرة تستطيع خلال فترة قصيرة القضاء على أكثرية غير متحسبة من الأشخاص الطيبين.

الحرب الحالية، التي بدأت بمعاهدة كاذبة بين بلدين قويين (روسيا وألمانيا) تسمح لهما بتحطيم البلدان الصغيرة المجاورة لهما دون عواقب، ثم تم خرق هذه المعاهدة بهجوم مفاجئ على الرفيق المتآمر، ما كان لها أن تحدث دون القوة السياسية الداخلية التي تم الاستيلاء عليها في كلتا الحالتين بحجة مصلحة البلاد. لقد مورس الكذب والعنف والقتل بالجملة في البداية على شعبي البلدين من جانب حكوماتهما نفسهما. قد يقال، وربما كان هذا صحيحاً، إن من تولوا السلطة هم منافقون شريرون؛ وهدفهم الواعي كان شريراً منذ

البداية؛ ومع ذلك، فإنهم ما كانوا ليأتوا إلى السلطة على الإطلاق لولا قبولُ ومساعدة أناس طيبين. النظام الشيوعي في روسيا استولى على السلطة عن طريق وعد الفلاحين بالأرض وبعباراتٍ كان يعرف الواعدون أنها كاذبة كما يمكن فهمها. وعندما استولوا على السلطة، قام الشيوعيون بمصادرة أراضي الفلاحين التي كانت مملوكة لهم أصلاً؛ وأعدموا الذين قاوموهم. لقد تم ذلك عن سابق تخطيط وقصد؛ ثم كان الثناء على هذه الأكذوبة من المعجبين بالاشتراكية في أميركا باعتبارها «هندسة اجتماعية».

لماذا أدت الفلسفة الإنسانية الأوروبية في القرن الثامن عشر إلى هذا العصر من الرعب؟ لم يحدث ذلك صدفة؛ بل نشأ عن الوعود والأهداف والوسائل المقترحة الأصلية. الهدف هو فعل الخير للآخرين كتبرير أساسي للوجود؛ والوسيلة هي أن السلطة للجميع؛ والوعد هو أن «الخير» للجميع. جذور المسألة هي أخلاقيةٌ وفلسفية ودينية تشمل علاقة الإنسان بالكون وعلاقة القدرة الخلاقة للإنسان مع خالقه. الاختلاف المهلك يحدث نتيجةً لعدم إدراك طبيعة الحياة البشرية. هناك بالطبع قدر كبير من الألم والأسى يترافق مع الوجود. فالفقر والمرض والحوادث كلها احتمالات قد يكون من الممكن تقليلها إلى الحد الأدنى، لكن لا يمكن القضاء عليها تماماً كجزء من الأخطار التي يواجهها الجنس البشري. غير أن هذه ليست أحوالاً مرغوبة نسعى لجلبها أو إبقائها للأبد. بالطبع، الأطفال لهم أهل، بينما يعيش معظم البالغين بصحة معقولة معظم أيام حياتهم وينخرطون في نشاطات مفيدة تعود عليهم بأسباب حياتهم. هذه هي الطبيعة والنظام الطبيعي. الأمراض هامشية، ويمكن تخفيف تأثيرها عن طريق الفائض الهامشي للإنتاج، وإلا لما كان بالإمكان عمل أي شيء على الإطلاق. لذلك لا يمكن الافتراض بأن المنتج

موجود فقط من أجل غير المنتج، والسليم من أجل المريض، والقادر من أجل الضعيف؛ ولا أن أي إنسان موجود لمجرد مصلحة إنسان آخر. (الإجراء المنطقي، عندما يكون هناك إيمان بأن أي شخص موجود لمصلحة شخص آخر، كان يجري اتخاذه في المجتمعات شبه البربرية، عندما كان يجري دفن أرملة الميت أو أتباعه وهم أحياء معه في قبره).

الأديان الكبرى، وهي أيضاً أنظمة فكرية كبرى، أدركت دائماً أحوال النظام الطبيعي. وقد أمرت بعمل الخير والتعاطف كالتزام أخلاقي يتم تدبيره من فائض الإنتاج. أي أن التزاماتٍ كهذه تصبح (إنتاجاً ثانوياً) للسبب الذي لا مفر منه وهو أنه إذا لم يكن هناك إنتاج فليس هناك ما يمكن منحه. تبعاً لذلك، فإن الأديان تضع قواعد قاسية جداً، يتم القبول بها طوعياً فقط، لأولئك الذين يرغبون في تكريس حياتهم تماماً لأعمال الخير المتجمع من التبرعات. ويعدّ هذا النوع من العمل دائماً نوعاً خاصاً من المهن لأنه لا يمكن أن يكون طريقة عامة لكسب العيش. فحيث إن الموظف المكلف بتوزيع التبرعات يتعين عليه الحصول من المنتجين على السلع أو الأموال التي يقوم بتوزيعها، فلا سلطة له في إصدار أوامر؛ بل يجب عليه فقط أن يطلب. وعندما يأخذ ما يتقاضاه مقابل عمله ليتدبر أمور معيشته من تلك التبرعات، فإن عليه ألا يأخذ إلا ما يكفيه أوده فقط. وهو لإثبات تفانيه في مهنته يتنازل حتى عن سعادة الحياة العائلية، إذا كان له أن يحصل على المباركة الدينية الرسمية. كذلك لا يسمح له أبداً بإسعاد نفسه من خلال تعاسة الآخرين.

إذا كان الهدف الرئيسي لفاعل الخير، ومبرر حياته، هو مساعدة

الآخرين، فإن مصلحته تقتضي أن يكون الآخرون محتاجين. سعادته هي الوجه الآخر لتعاستهم. إذا كان يريد مساعدة «الجنس البشري» فيجب أن يكون الجنس البشري كله محتاجاً. فاعل الخير يجب أن يكون فاعلاً رئيسياً في حياة الآخرين، وهو لا يستطيع التسليم بالنظام الطبيعي ولا بالنظام المقدس، ويضع نفسه مكان الله.

لكنه يُجابه بحقيقتين غريبتين؛ الأولى أن القادرين لا يحتاجون لمساعدته؛ والثانية أن معظم الناس، إذا لم يكونوا من الضالين، لا يريدون بصورة مؤكدة أن يتلقوا «فعل الخير» من فاعل خير. عندما يقال إن على كل إنسان أن يعيش بصورة رئيسية من أجل الآخرين، فما هو السبيل المحدد الذي يجب اتباعه؟ هل يتعين على كل إنسان أن يفعل بالضبط ما يريده إنسان آخر منه دون حدود ودون تحفظ؟ وفقط ما يريده الآخرون؟ ماذا لو تقدم أشِخاص متعددون بطلبات متناقضة؟ ليس ذلك معقولاً عملياً. قد يتعين عليه عندئذ أن يفعل فقط ما هو «خيرٌ» فعلاً للآخرين. لكن هل يعرف هؤلاء الآخرون ما هو «خيرهم»؟ إنهم لا يعرفون، ولذلك يُستبعد هذا أيضاً لأنه يواجه الصعوبة نفسها. إذن، هل يتعين على (أ) أن يفعل ما يعتقد أنه لمصلحة (ب)، وأن يفعل (ب) ما يعتقد أنه لمصلحة (أ)؟ أم هل يتعين على (أ) أن يقبل فقط ما يعتقد أنه لمصلحة (ب)، والعكس بالعكس؟ لكن هذا سخف. ما سيقترحه فاعل الخير هو بالطبع أنه سيفعل ما يعتقد أنه لمصلحة أي إنسان. عند هذه النقطة، يكون فاعل الخير قد أعد المقصلة.

ما نوع العالم الذي يظن فاعل الخير أنه يوفر له مجالاً كافياً؟ لا يمكن أن يكون سوى عالم مليء بطوابير الحصول على الخبز

والمستشفيات، حيث ليس هناك من لديه القدرة الطبيعية على مساعدة نفسه أو رفض قبول الأشياء المقدمة له. وهذا هو بالضبط العالم الذي يعده فاعل الخير عندما يتخذ قراره بنفسه. عندما يرغب فاعلُ خيرٍ أن يتأكد من حصول كل شخص على زجاجة حليب، فيما من الواضح أنه ليس لديه حليب، وليس بوسعه إنتاجه، وإلا لما كانت المسألة مجرد رغبة لديه فقط. إضافة لذلك، فلو كانت لديه فعلاً كمية كافية من الحليب ليعطي زجاجة لكل شخص، فطالما كان بوسع المستفيدين المقترحين من قبله إنتاج حليبٍ لأنفسهم فسيقولون، لا... شكراً. عندها كيف يستطيع فاعل الخير أن يتدبر توزيع كل ذلك الحليب وأن يكون كل الناس بحاجة للحليب؟

هناك طريقة واحدة فقط، وهي استخدام السلطة السياسية في حدها الأقصى. لذلك فإن فاعل الخير يشعر بغاية الرضى عندما يزور بلداً أو يسمع عن بلدٍ يتقيد فيه جميع الناس بالحصول على بطاقات تموينية. عندما يتم توزيع الصدقات، تكون الرغبة قد تحققت بوجود حاجة عامة وسلطة قادرة «على تلبية هذه الحاجة». فاعلُ الخير نظرياً هو إرهابي في ممارسته. الأشخاص الطيبون يوفرون له السلطة التي يطلبها لأنهم قبلوا افتراضه الكاذب. والتقدم العلمي يهيئ له استحساناً ظاهرياً مع زيادة الإنتاج. فحيث إن هناك ما يكفي للجميع، فلماذا لا يجري توفير طلبات «المحتاجين» أولاً، وبذلك يتم التخلص من المسألة نهائياً؟

لماذا يلجأ ذوو القلوب الرحيمة إلى الاستعانة بالسلطة السياسية؟ ليس بوسعهم الإنكار أن وسائل الإغاثة يجب أن تأتي من الإنتاج. لكنهم يقولون هناك ما يكفي ويزيد. عندها يفترضون بأن المنتجين

لا يرغبون في إعطاء ما هو «صحيح». إضافة إلى ذلك، فهم يفترضون بأن هناك حقاً جماعياً في فرض ضرائب لأي غرض تقرره الجماعة، ثم يعتمدون ذلك محلياً «في الحكومة»، كما لو أن الحكومة أوجدت ذاتها متناسين الشعار الأميركي القائل بأن الحكومة نفسها ليست قائمة بذاتها، بل يؤسسها رجال لأغراض محددة. دافع الضرائب نفسه يأمل الحصول على حماية من الجيش أو الأسطول أو الشرطة؛ وهو يستخدم الطرق، ولذلك فإن له حقاً واضحاً في الإصرار على تحديد الضرائب. ليس للحكومة «حقوق» في المسألة، بل فقط تفويض بالسلطة.

لكن إذا كان سيتم فرض ضرائب لأغراض الإغاثة، فمن الذي يقرر ما هو ممكن وما هو مفيد؟ يجب أن يكون هذا إما المنتج أو المحتاج أو طرفاً ثالثاً. والقول بأن الأطراف الثلاثة هم الذين يقررون ليس جواباً؛ ينبغي أن يراوح القرار بين أغلبية أو تعددية مستمدة من أحد الأطراف. هل يحق للمحتاجين الاقتراع على ماذا يريدون؟ هل يحق لفاعلي الخير، الطرف الثالث، الاقتراع لأنفسهم بالسيطرة على مجريات الأمور لدى المنتجين والمحتاجين؟ (هذا ما قاموا به). وهكذا يفترض إعطاء الصلاحية للحكومة لإعطاء «الأمن» للمحتاجين. ليس في وسعها القيام بذلك. ما تستطيع أن تفعله هو الاستيلاء على المواد التي أعدها أشخاص عاديون تأميناً لأنفسهم، وبذلك حرمان الجميع من أي أمل أو فرصة في الأمن. ليس في وسعها القيام بشيء غير ذلك، هذا إذا كان في وسعها القيام بأي تصرف على الإطلاق. الذين لا يفهمون طبيعة التصرف يشبهون المتوحشين الذين قد يقطعون شجرة للحصول على الثمرة؛ هؤلاء لا يفكرون بالزمن والمدى كما ينبغي للناس المتحضرين أن يفكروا.

أما بالنسبة للمحسن الفرد أو الرأسمالي الفرد اللذين يقدمان المساعدات، فلنأخذ حالة إنسان محتاج حقاً ولكنه غير عاجز، ولنفترض أن المحسن يقدم له الطعام والكِساء والمأوى ـ فهو عندما ينتهي من استخدام هذه الأشياء يبقى في نفس النقطة التي كان عندها في البداية، ما عدا أنه ربما يكون قد اكتسب عادة الاتكالية. لكن لنفرض أن شخصاً لا دوافع خيرية له، وهو فقط يريد استخدام شخص بأجر لينجز له عملاً. صاحب العمل هنا لم يفعل شيئاً خيّراً، لكن أحوال العامل تغيرت فعلاً. ما هو الفرق الجوهري بين الفعلين؟

الفرق هو أن صاحب العمل قد أعاد العامل إلى حظيرة المنتجين، إلى عجلة الإنتاج، بينما ما يفعله المحسن هو فقط تبديد الطاقة بصورة لا يمكن إعادتها لتكون منتجة، وبالتالي تضاؤل الأمل في أن يجد المستفيد من إحسانه عملاً في المستقبل.

لو نودي على المحسنين المخلصين منذ بدء الخليقة حتى الآن، فسيتبين أن مجمل جهودهم الخيرية لم تقدم للبشرية عُشر المنفعة التي نجمت عن جهود ذاتية الدافع عادة مثل جهود توماس ألفا أديسون، فضلاً عن العقول الكبرى التي وضعت المبادئ العلمية التي قام أديسون بتطبيقها. هناك عدد لا يحصى من المفكرين المتأملين والمبتكرين والمبدعين أسهموا في توفير الراحة والصحة والسعادة لبني جنسهم البشر ـ لأن توفير الأشياء لم يكن أساساً هدفهم. عندما حاول روبرت أوين إدارة مصنع بشكل يحقق كفاءة إنتاجية، فإن هذه العملية حسّنت مستوى بعض العمال الذين لم يكن يرجى منهم الكثير عندما كانوا يعيشون على المعونات، وكانوا لذلك موضع شفقة؛ وقد حقق أوين أرباحاً كبيرة لنفسه، وخطر له أثناء ذلك أنه

لو رفع أجور العمال فقد يزداد الإنتاج بعد أن أصبح معروفاً في السوق. كان هذا تفكيراً معقولاً وصحيحاً. لكن أوين بعد ذلك وقع تحت تأثير طموحات خيرية وأصبح راغباً في تقديم المساعدة للجميع. وقد جمع لهذه الغاية عدداً كبيراً من المحسنين في مستوطنة تجريبية؛ كانوا كلهم منكبين على فعل الخير للآخرين بحيث إنهم انقطعوا تماماً عن ممارسة أي عمل؛ المستوطنة فشلت فشلاً ذريعاً، وأوين تبددت ثروته ومات وهو شبه مجنون. وهكذا فإن المبدأ الهام الذي كان قد لمحه كان عليه الانتظار قرناً من الزمن لإعادة اكتشافه.

هناك حلف لا مفر منه بين المحسن، والسياسي والقَوَّاد لأنهم جميعاً لديهم الدافع نفسه، ويسعون للأهداف نفسها، وهو العيش من أجل الآخرين، ومن خلالهم وعن طريقهم.

موراي روثبارد

الدولـة

كان موراي روثبارد (١٩٢٦ ــ ١٩٩٥) أكاديمياً غزير الإنتاج، أدّى دوراً رئيسياً في تكوين حركة وعي فكري وسياسي ليبرتاري. وقد اتخذ موقفاً راديكالياً ضمن الفكر الليبرتاري مؤكداً أن حقوق الفرد مطلقة وأن جميع السلع والخدمات بما في ذلك القانون والعدالة يمكن توفيرها دون حكومةٍ تعمل بالإكراه. وقد أصدر كتباً في الاقتصاد (الإنسان، الاقتصاد، الدولة والسلطة، والأسواق)، وفي الفلسفة السياسية (أخلاق الحرية)، وفي التاريخ (أربعة مجلدات حول مفاهيم في الحرية)، والسياسة المعاصرة (نحو حرية جديدة). وهو في هذه المادة المختارة من كتابه (نحو حرية جديدة)، يؤكد أن الدولة هي «المعتدي الأكبر والأبدي والمنظّم على الأشخاص والملكيات».

الدولة معتدية

الزخم المركزي للفكر الليبرتاري، إذن، هو معارضةُ كل الاعتداءات على حقوق ملكية الأفراد في أشخاصهم وفي الأشياء المادية التي حصلوا عليها باختيارهم. وفيما المجرمون أفراداً وعصابات هم معارضون بالطبع، فليس هناك ما هو فريد هنا بالنسبة للمذهب الليبرتاري، حيث إن جميع الأشخاص والمدارس الفكرية تقريباً يعارضون ممارسة عنف عشوائي ضد الأشخاص والملكيات. لكن الفرق الحيوي بين الليبرتاريين والناس الآخرين لا يكمن في مجال الجرائم الخاصة؛ الفرق الحيوي هو في وجهة نظرهم بالنسبة لدور الدولة ـ الحكومة، لأن الليبرتاريين يرون أن الدولة هي المعتدي الأكبر والأبدي والمنظَّم على أشخاصِ الناس وأملاكهم. وهذا ينطبق على كل الدول في كل مكان، سواء كانت ديموقراطية أو ديكتاتورية أو ملكية، وسواء كانت حمراء أو بيضاء أو زرقاء أو بنية.

الدولة! دائماً ومنذ الأزل كانت الحكومة والحكام والموظفون فيها فوق القانون الأخلاقي العام. «أوراق البنتاغون» مجرد مثال واحد من بين أمثلة لا حصر لها في تاريخ الرجال، ومعظمهم جديرون بالاحترام في حياتهم الخاصة، الذين يكذبون بدون حدودٍ أمام الناس. لماذا؟ «لأسباب تعلمها الدولة». خدمة الدولة يُفترض أن تعطي مبرراً لكل التصرفات التي قد تعدّ غير أخلاقية أو جنائية إذا ارتكبها مواطنون «عاديون». السمةُ المميزة لليبرتاريين هي أنهم يطبقون ببرود ودون مساومة القانون الأخلاقي العام على الأشخاص الذين يقومون بأدوارهم بصفتهم أعضاء في الجهاز الحكومي. الليبرتاريون لا يسمحون بأي استثناء. لقرونٍ طويلة ظلت الدولة (أو بتحديدٍ أكبر، الأفراد الذين يقومون بأدوارهم «بصفة موظفين

حكوميين») تغلف نشاطاتها الإجرامية بعبارات بليغة. منذ قرون والدولةُ ترتكبُ جرائمَ جماعية وتسميها «حروباً»؛ ثم تضفي على المجازر الجماعية التي تنجم عن الحرب صفاتِ النبل والشرف. منذ قرون والدولة تستعبد الناس في كتائبها المسلحة وتسمي ذلك «تجنيداً إجبارياً» في «الخدمة الوطنية». منذ قرون والدولة تسرق الناس على أسنة الحراب وتسمي ذلك «ضرائب». الواقع أنك إذا أردت أن تعرف كيف ينظر الليبرتاريون إلى الدولة وأي من أفعالها، ففكّر ببساطة بالدولة كعصابة إجرامية وستأخذ كل المواقف الليبرتارية مكانها المنطقي الصحيح بالنسبة لذلك.

لنمعن النظر، على سبيل المثال، في الفرق الحاد بين الحكومة وسائر منظمات المجتمع. لقد حاول علماءُ سياسةٍ واجتماعٍ عديدون وضع غشاوة على هذا الفرق الحيوي، وأخذوا يشيرون إلى كل المنظمات باعتبارها مجموعات ذات تسلسل هرمي، وتنظيم هيكلي، و«حكومية»، إلخ. الفوضويون اليساريون، على سبيل المثال، يعارضون الحكومة والمنظمات الخاصة بالدرجة نفسها على أساس أن كليهما «نخبوية» و«إكراهية» بالدرجة نفسها. لكن الليبرتاري «اليميني» لا يعارض عدم المساواة، ومفهومه «للإكراه» ينطبق فقط على استخدام العنف.

الليبرتاري يرى فرقاً جوهرياً بين الحكومة، سواء كانت مركزيةً أو دولةً أو محلية، وبين جميع المؤسسات الأخرى في المجتمع، أو بالأحرى فرقين جوهريين. الأول هو أن كل شخص آخر أو مجموعة أخرى يحصلون على دخلهم من مبالغ دفعت طوعاً: إما عن طريق مساهمةٍ طوعية أو منحة (مثل صندوق المجتمع المحلي أو نادي البريدج)، أو من خلال شراء منتجاتهم من السلع والخدمات

طوعاً في السوق (مثل صاحب بقالة، أو لاعب بيسبول، أو صاحب مصنع للصلب، إلخ). الحكومة فقط هي التي تحصل على دخلها بالإكراه والعنف ــ أي بالتهديد المباشر بالمصادرة أو السجن في حالة عدم الدفع. هذه الجباية بالإكراه هي «الضرائب». الفرق الآخر هو أننا إذا استثنينا المجرمين الخارجين على القانون، فإن الحكومة وحدها هي التي تستطيع استخدام أموالها لارتكاب أعمال عنف ضد رعاياها ورعايا آخرين؛ الحكومة وحدها هي التي تستطيع منع المواد الإباحية، أو تفرض التزاماً بالطقوس الدينية، أو تضع الناس في السجن لبيعهم سلعاً بسعر أعلى مما تراه الحكومة مناسباً. يمكن تلخيص هذين الفرقين، بالطبع، بالقول إن الحكومة فقط، في المجتمع، هي التي لديها سلطة للاعتداء على حقوق ملكية رعاياها، سواء كان ذلك لجباية إيرادات، أو فرض قواعدها الأخلاقية أو قتل أولئك الذين تختلف معهم. أكثر من ذلك، فإن أي حكومة، وكل الحكومات، بما في ذلك أقلها استبداداً، تحصل دائماً على معظم دخلها من خلال سلطة الإكراه الضريبي. ومن ناحية تاريخية، فإن النسبة الساحقة من جميع أعمال الاسترقاق والجريمة في تاريخ العالم قد تمت على أيدي الحكومة. وحيث إننا رأينا أن التوجه الأساسي لليبرتاري هو معارضة كل اعتداء على حقوق الإنسان وأملاكه، فإن الليبرتاري يعارض بالضرورة مؤسسة الدولة باعتبارها جوهرياً، وإلى حد بعيد، أهم عدو لهذه الحقوق الغالية.

هناك سبب آخر يجعل اعتداء الدولة أهم بكثير من الاعتداء الشخصي، سببٌ لا علاقة له بقدرة حكام الدولة على فرض درجة أكبر من التنظيم والتعبئة المركزية للموارد. هذا السبب هو غياب أي رقابة على النهب الذي تمارسه الدولة، وهي رقابةٌ نراها عندما يشتد قلقنا بشأن هيمنة اللصوص والمافيا. عندما سعينا لحماية أنفسنا من

المجرمين العاديين، كان بوسعنا الاستعانةُ بالدولة وشرطتها؛ لكن من يحمينا من الدولة نفسها؟ لا أحد. لأن هناك ميزة أخرى للدولة، هي أنها تفرض احتكار خدمات الحماية لنفسها؛ الدولة تدّعي لنفسها الحق في الاحتكار الفعلي للعنف وفي اتخاذ القرار النهائي في المجتمع. وإذا لم تعجبنا قرارات محاكم الدولة، على سبيل المثال، فليس هناك جهات أخرى نستطيع اللجوء إليها لتوفير الحماية لنا.

صحيح أننا، في الولايات المتحدة، لدينا على الأقل دستورٌ يفرض حدوداً صارمة لبعض سلطات الدولة، لكن، كما اكتشفنا في القرن السابق (القرن التاسع عشر)، ليس هناك دستور يمكنه تفسير نفسه أو تطبيق نفسه؛ بل يجب أن يفسّره الناس. وإذا أوكلت الصلاحية النهائية لتفسير الدستور إلى المحكمة العليا التابعة للدولة، فإن التوجه الذي لا مفر منه عندئذ هو مواصلة المحكمة المصادقة على سلطات متزايدة للحكومة التي تتبع لها. إضافة إلى ذلك، فإن مقولات ذائعة الصيت للحكومة الأميركية مثل «التدقيق والموازنة» و«فصل السلطات» هي في الواقع مقولات هزيلة لأن كل هذه الفروع هي في نهاية المطاف جزء من الحكومة نفسها وتخضع للقواعد نفسها.

لقد كتب أحد ألمع المنظِّرين الأميركيين، جون سي. كالهون، متنبئاً بالميل المتأصل في الدولة للتمدد خارج حدود دستورها المكتوب:

> هناك بالتأكيد ميزات عديدة وعامة لدستورٍ مكتوب، لكن من الخطأ الفادح الافتراض بأن مجرد إدراج موادٍ تقيدُ وتحددُ صلاحيات الحكومة، دون إعطاء أولئك الذين أُدرجت هذه

المواد لحمايتهم وسائل لمراقبة الالتزام بتطبيقها سيكون كافياً لمنع الحزب الحاكم وذي الأغلبية من إساءة استخدام صلاحياته. الحزب الذي يمتلك الحكم سيكون مؤيداً للصلاحيات التي يمنحها الدستور ومعارضاً للقيود التي يُقصد منها تحديد تلك الصلاحيات... هذه الأحزاب المهيمنة وذات الأغلبية لا حاجة بها لهذه القيود لحمايتها.

الأحزاب الصغرى أو الأضعف تتخذ اتجاهاً معاكساً وترى هذه القيود ضرورية لحمايتها من الحزب المهيمن... لكن عندما لا تكون لدى هذه الأحزاب الصغرى وسيلة لإلزام الحزب المهيمن على القيود المفروضة، فإن الملجأ الوحيد المتبقي لها هو تفسيرٌ دقيق للدستور، وهنا سيعارض الحزب المهيمن تفسيراً ليبرالياً ـ تفسيراً يعطي لكلمات المنح أوسع ما تستطيع احتماله من المعاني. تصبح المسألة عندئذ تفسيراً ضد تفسير ـ الأول يقلص السلطات إلى أقصى الحدود، والآخر يوسع سلطات الحكومة إلى مداها الأقصى. لكن ما هي الجدوى المحتملة للتفسير الدقيق الذي يضعه حزب الأقلية، إزاء التفسير الأوسع الذي يضعه حزب الأغلبية، عندما يكون لدى أحدهما كل السلطات الحكومية لوضع تفسيره موضع التطبيق، فيما يحرم الآخر من أي وسائل لتطبيق تفسيره؟ في منافسةٍ غير متكافئة كهذه لن يكون هناك شك في النتيجة. سيُهزم الحزب الذي يؤيد التقييد وستكون نهاية التنافس هرم الدستور، وفي نهاية المطاف، تُلغى القيود وتتحول الحكومة إلى حكومة ذات سلطات غير محدودة.

كذلك لن يؤدي تقسيم الحكومة إلى دوائر منفصلة، ومستقلة

بعضها عن بعض، إلى منع الوصول إلى هذه النتيجة. فحيث إن كل الدوائر ـ وبالطبع الحكومة بكاملها ـ ستكون تحت سيطرة الأغلبية العددية، فلا حاجة للإيضاح بأن مجرد توزيع سلطاتها بين موظفيها وممثليها سيكون له أثر يذكر على مقاومة ميلها للظلم وإساءة استخدام السلطة[١].

لكن ما الداعي للقلق حول ضعف القيود على سلطة الحكومة؟ خصوصاً في «ديموقراطية»، في العبارة التي استخدمها الليبراليون الأميركيون غالباً في ذروة أيامهم قبل منتصف ستينيات القرن العشرين عندما بدأت الشكوك تزحف باتجاه اليوتوبيا الليبرالية: «ألسنا نحن الحكومة؟». في عبارة «نحن الحكومة» ألقى الضمير المفيد (نحن) قناعاً تمويهياً أيديولوجياً على الحقيقة الاستغلالية العارية للحياة السياسية، لأننا لو كنا (نحن) الحكومة حقاً، فعندئذ يكون (أي شيء) تفعله الحكومة لأي فرد ليس فقط عادلاً وغير ظالم؛ بل يكون أيضاً «اختيارياً» من جانب الفرد المعني. إذا أصبحت الحكومة مثقلة بدين محلي كبير يجب أن يُدفع عن طريق فرض ضريبةٍ على مجموعة بدلاً من أخرى، فإن بالإمكان إخفاء حقيقة هذا العبء بالقول «نحن مدينون بذلك لأنفسنا» (ولكن من هم «نحن» ومن هم «أنفسنا»؟). إذا أخضعت الحكومة رجلاً للتجنيد الإجباري، أو حتى ألقت به في السجن لآرائه المعارضة، فإنه عندها يكون فقط قد «عمل ذلك لنفسه» ولذلك فما من خطأ حدث. ولذلك، وبموجب هذا المنطق، فإن اليهود الذين قتلهم النازيون لم يقتلوا؛ ولا بد أنهم قد «أقدموا على الانتحار» لأنهم كانوا الحكومة (التي كان

(١) جون سي. كالهون؛ «بحث في مسألة الحكومة»، (نيويورك: مطبعة الفنون الحرة، ١٩٥٣)، ص ٢٥ ـ ٢٧.

قد تم انتخابها ديموقراطياً)، ولذلك فإن أي شيء قامت به الحكومة ضدهم كان طوعياً من جانبهم. ومع ذلك، فليس هناك وسيلة للخروج من هذه المفارقات المضحكة بالنسبة لمؤيدي الحكومة الذين يرون في الدولة مجرد موظف طيب ومتطوع لدى الشعب.

ولذلك يجب علينا أن نصل إلى الاستنتاج بأننا «نحن» لسنا الحكومة؛ والحكومة ليست «نحن». الحكومة لا «تمثل» بأي معنى دقيق أغلبية الشعب، ولكن حتى لو كانت كذلك، حتى لو قرر ٩٠٪ من الناس قتل بقية الـ ١٠٪ من الشعب أو استرقاقهم، فإن ذلك يبقى قتلاً واستعباداً، ولن يكون انتحاراً أو استعباداً طوعياً من جانب الأقلية المظلومة. الجريمة هي الجريمة، والاعتداء على الحقوق هو اعتداء، بغض النظر عن عدد المواطنين الذين وافقوا على إيقاع الظلم. ليس هناك ما هو مقدس في ما يتعلق بالأغلبية؛ فالغوغائيون المهتاجون الذين كانوا يطالبون بالقتل دون محاكمات قانونية هم أيضاً أغلبية في حالة معينة.

لكن في الوقت الذي يمكن فيه للأغلبية، كما في حالة الغوغاء، أن تصبح استبدادية وعدوانية فاعلة فإن الوضع العادي والمستمر للدولة هو (أوليغاركي) أو حكمُ الأقلية. الاستيلاءُ على جهاز الدولة من نخبة تحكم بالإكراه. هناك سببان أساسيان لذلك: **الأول**، عدم المساواة والانقسام في النشاط العملي المتأصل في طبيعة البشر، الذي يسمح بنشوء «القانون الحديد لحكم الأقلية» في كل نشاطات البشر؛ **والثاني**، هو الطبيعةُ الطفيلية لمشاريع الدولة نفسها. لقد قلنا بأن الفردي ليس مساواتياً. جانبٌ من السبب في ذلك يعود إلى نظرة الفردي إلى التنوع الهائل والفردية في الجنس البشري، تنوع أُتيحت له الفرصة للازدهار والتوسع مع اتساع الحضارة وتحسن

مستويات المعيشة. الأفراد يختلفون في قدراتهم واهتماماتهم أثناء إشغالهم لأي موقع عمل، وفي الفترات بين إشغال موقع عملٍ وآخر؛ ولذلك فإنه في جميع مواقع العمل ومراحل الحياة، سواء كان العمل في إنتاج الصلب أو تنظيم نادٍ للبريدج، لا مفر من أن تتولى القيادة في أي نشاط مجموعةٌ صغيرة نسبياً من الأكثر قدرةً ونشاطاً، بينما يؤلف الأغلبيةُ الباقون جمهوراً عادياً من التابعين. هذه الحقيقة تنطبق على جميع النشاطات سواء كانت مفيدة أو شريرة (كما في المنظمات الإجرامية). الواقع أن اكتشاف القانون الحديدي للأوليغاركية (حكم الأقلية) تم على يد عالم الاجتماع الإيطالي روبرت مايكل الذي تبين له أن الحزب الاجتماعي الديموقراطي في ألمانيا، رغم التزامه الكلامي بالمساواة، كان أوليغاركياً متشدداً ومطبقاً للتسلسل الهرمي في أدائه الحقيقي لعمله.

هناك سببٌ أساسي آخر لقاعدة الحكم الأوليغاركي للدولة، هو طبيعتها الطفيلية ــ حقيقة أنها تتغذى بإنتاج المواطنين باستخدام الإكراه. ولكي تحقق النجاح للعاملين فيها، فإنها تحصر الاستفادة من ثمار الاستغلال الطفيلي في أقلية نسبية، وإلا فستشيع حالة من النهب والسلب تؤدي إلى عدم استفادة أحد. أكثر من عبّر بوضوح عن الطبيعة الإكراهية والطفيلية للدولة هو عالم الاجتماع الألماني الكبير فرانز أوبنهايمر في أواخر القرن التاسع عشر. لقد بين أوبنهايمر أن ليس سوى وسيلتين متبادلتين حصريتين للإنسان للحصول على الثروة. **الأولى** أسلوب الإنتاج والتبادل الطوعي، أي أسلوب السوق الحرة، وأطلق عليه أوبنهايمر اصطلاح «الوسيلة الاقتصادية»؛ **والثانية** هي أسلوب اللصوصية باستخدام العنف، وأطلق عليه «الوسيلة السياسية». من الواضح أن الوسيلة السياسية طفيلية لأنها تتطلب انتاجاً مسبقاً لكي يصادره المستغلون، وهي تُنقص ولا تضيف

للإنتاج الكلي للمجتمع. ثم انتقل أوبنهايمر بعد ذلك لتعريف الدولة باعتبارها «منظّمة للوسائل السياسية» تنظيم عملية اللصوصية في منطقة إقليمية معينة(٢).

إذا كانت الدولة عبارة عن مجموعة من اللصوص، فمن الذي يكون الدولة؟ من الواضح أن النخبة الحاكمة تتكون في أي وقت من (أ) الجهاز الدائم ـ الملوك، السياسيين، والجهاز البيروقراطي الذي يدير ويشغل آلة الدولة؛ و(ب) المجموعات التي ناورت لكسب امتيازات، ودعم، ومنافع من الدولة. باقي المجتمع يؤلّف طبقة المحكومين. كان جون سي. كالهون هو مرة أخرى، الذي رأى بوضوح تام أنه مهما كانت سلطة الحكومة صغيرة، ومهما كان عبء الضريبة قليلاً، هناك مساواة في توزيع هذا العبء، فإن الحكومة بطبيعتها تخلق طبقتين غير متساويتين ومتناقضتين بطبيعتهما في المجتمع: أولئك الذين، في نهاية المطاف يدفعون ضرائب («دافعو الضرائب») والآخرين الذين في نهاية المطاف يعيشون من الضرائب («مستهلكو الضرائب»). لنفترض أن الحكومة تفرض قانوناً وتوزع بدرجة متساوية الضرائب لبناء سد. هذا القانون بالذات يأخذ أموالاً من معظم الناس ليدفعها في نهاية المطاف لـ«مستهلكي الضرائب»: الموظفون الحكوميون الذين يديرون العملية، المقاولون، والعمال الذين يقومون ببناء السد، إلخ.

إذا كانت الدول في كل مكان تُدار بمجموعة أوليغاركية (أقلية) من اللصوص، فكيف يتسنى لها إدامة حكمها على جماهير الشعب؟

---

(٢) فرانز أوبنهايمر، «الدولة»، (نيويورك: مطبعة فانغارد، ١٩٢٦)، ص ٢٤ ـ ٢٧ وصفحات أخرى.

الجواب، هو كما بيّنه الفيلسون ديفيد هيوم قبل ما يزيد على قرنين من الزمان، هو أن كل حكومة، مهما كانت ديكتاتورية، تستند، على المدى البعيد، إلى دعم أغلبية رعاياها. هذا بالطبع لا يجعل هذه الحكومات حالة اختيارية، لأن مجرد وجود ضرائب وسلطات إكراهية أخرى يبيّن مدى الإلزام الذي يتعين على الدولة ممارسته. كذلك ليس من الضروري أن يكون تأييدُ الأغلبية حماسياً وصارخاً؛ فقد يكون مجرد إذعانٍ وتسليم سلبي. الترادفُ في العبارة الشهيرة «الموت والضرائب» ينطوي على معنى القبول السلبي والمستسلم للحتمية المفترضة للدولة وضرائبها.

ريتشارد إيبستين

المصلحة الذاتية والدستور

ريتشارد إيبستين هو أستاذ القانون في جامعة شيكاغو. وقد استكشف في سلسلة من الكتب الريادية مضامين حقوق الأفراد، والقانون العام، والمبادئ الأميركية الأساسية لقضايا مثل حقوق الملكية (نزع الملكية: الملكية الخاصة وحق الاستملاك)، دور الحكومة في التمييز العنصري (الأرض الحرام: الدعوى على قوانين التمييز في العمل)، وعلاقات الأفراد مع حكومة معقدة (مساومة الدولة). وقد تحدى في أكثر كتبه شموليةً (قواعد بسيطة لعالم معقد) وجهة النظر التقليدية القائلة بأن مجتمعاً معقداً يحتاجُ إلى قانون معقد، وأكد أن «الحكومة تعمل بأفضل صورة عندما تضع قواعدَ لاستخدام الطريق، لا

تحديد مكونات حركة المرور». وهو في هذه المقالة يستكشف الكيفية التي نستطيع بها أن نضع تحديداً فعالاً للحكومة، وهو موضوعٌ عالجه باستفاضة في كتاب (قواعد بسيطة).

يعتمد اختيارُ دستورٍ ما إلى حد بعيد على فهمنا للطبيعة الإنسانية. لقد كانت العلاقة بين الطبيعة البشرية والحكومة البشرية مفهومة بوضوح من الكتاب السياسيين الذين أثّروا في أولئك الذين صاغوا دستورنا، لكنها لم تعد حاضرة هذه الأيام. ما آمل أن أفعله في هذه المقالة الموجزة هو إعادة إحياء تقليد مفقود وبيان السبب الذي جعلنا كأمةٍ نضل الطريق لأننا فشلنا في أن نأخذ في الحساب مبادئ أساسية معيّنة في النظرية السياسية.

بالنسبة للسؤال المتعلق بالقوة الدافعة للطبيعة البشرية التي يجب أن تتعامل معها الدساتير، لدي إجابة واحدة، وإجابة واحدة فقط: الجواب الهوبزياني[1] حول المصلحة الذاتية. لا يعملُ جميع الناس بدوافعَ متساوية، لكن عندما يتعلق الأمر باستخدام السلطة، فإن أولئك الذين لديهم مصلحة ذاتية شديدة يميلون لأن يكونوا أكثر تأثيراً ـ وأشد خطراً. لذلك يتعين تصميم الحكومة لكبح هؤلاء لا للتعامل مع الإيثاريين الطيبين. يجب علينا، بالطبع، ألا نبالغ في تبسيط الأمور، لأن من المؤكد دون شك أن جميع الأفراد، حتى في أوساط المتعلقين بمصالحهم، لديهم مواهب وسمات طبيعية مختلفة. ولذلك،

---

(١) نسبة للفيلسوف الإنكليزي توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) الذي يدعو إلى الخضوع للحاكم.

لا ينبغي لنا أن نتوقع ظهور المصلحة الذاتية بالطريقة نفسها لدى كل الأفراد. بعض الناس يستفيدون أكثر من التعاون؛ وآخرون يستفيدون أكثر من المنافسة ـ ومن هنا جاء تنظيم المؤسسات ووجود تنافس (أو تواطؤ) بينها. لكن المصلحة الذاتية يمكن أن تعبر عن نفسها بطرق أخرى غير التنافس. أحياناً يكون ذلك عن طريق استخدام القوة والعنف أو استخدام الخداع. السياسة ليست محصنة ضد هذه التنويعات التي يتسم بها السلوك الخاص. بل إن السياسة تبرز التطرف في ذلك ـ الجيد والسيئ على السواء. تبعاً لذلك، يتعين علينا أن نتوقع أن تكون التحالفات والتنافس والعنف جزءاً من العمل السياسي، مثلما هي جزء من الشؤون الخاصة. وهذه هي بالضبط مجموعة السلوكيات والنتائج التي لاحظناها بمرور الزمن.

ليس هناك لسوء الحظ مجموعة من التقاليد أو المؤسسات التي يمكنها أن لا تتأثر بالأضرار الناجمة عن التوجه الخاطئ للمصالح الذاتية. تصبحُ المسألة إذن، تصميم مجموعة من المؤسسات يمكنها بتكلفة واقعية ومقبولة وإيجابية كبح أسوأ مظاهر الإفراط في المصلحة الذاتية. لكي يكون بالإمكان تصميم ذلك النظام من الحاكمية، لا يكفي فقط ببساطة شجب المصلحة الذاتية. شجبٌ كهذا يأخذ مدىً واسعاً ولا يبقى بعد ذلك شيء للثناء عليه. لهذا ينبغي التمييز بين مختلف مظاهر المصلحة الذاتية.

إحدى الطرق لإيضاح هذه المسألة هي فحص العلاقة، أو الفرق، بين المصلحة الذاتية والمصلحة الاجتماعية. المنافسةُ والعنف تعطيان صوراً مختلفة تماماً. الصفقاتُ الطوعية تميلُ لتحقيق فائدةٍ للطرفين من التعامل التجاري، مثلما تميل، عن طريق زيادة مخزون الثروة (مع استثناءات قليلة بسيطة مثل الاحتكارات) إلى تحقيق تأثيرات

إيجابية خارجية على الجمهور بشكل عام أيضاً. وكلما زادت الثروة المتراكمة، زادت فرصة أطراف ثالثة للمتاجرة مع الأطراف المتعاقدة. لذلك، فإن المرء عندما ينظر إلى مجموعة كاملة من التعاملات، فإن أي خسارة خارجية معينة في حالة ما يعوضها احتمال الكسب من تجارة حرة في عدد كبير من التعاملات الأخرى. قد أرغبُ في وقف تجارة طوعية بين (أ) و(ب) لأنني آمل أن أتمكن من البيع لـ(أ). لكن إذا كان علي أن أتخذ قراراً فيما إذا كنت أرغب بوقف كل مبيعاتي في السوق لكي أمنع تلك الصفقة بين (أ) و(ب)، فمن الواضح أن جوابي سيكون لا. وطالما تم منع العوائق الإستراتيجية، فإني لن أخسر الفرص العديدة للشراء والبيع التي يوفرها لي وللآخرين نظام السوق. كمسألةٍ عامة، يتم موازنة الخسائر التنافسية المنفصلة من خلال المكاسب المنظمة التي يستفيد منها الجميع ـ بمن في ذلك الخاسر على المدى القصير. ما أريده هو إعفاءٌ خاص من القواعد العامة، وهو ما لا ينبغي لي أن أحصل عليه.

العنف ينتجُ تأثيرات اجتماعية مختلفة جداً عن المنافسة، لأن مكسب أي فرد هو بالضرورة خسارةٌ لآخر. العنف لا يُنتج فوائد متبادلة. إضافة لذلك، فتأثير طرف ثالث على العنف هو نشر الخوف بين جميع السكان. ليس هناك ما يدعو للاعتقاد بأن المستوى الكلي للثروة والسعادة في المجتمع سيبقى ثابتاً عندما يصبح تحمل الاعتداء على الحرية والملكية مسألة عادية. هناك موارد هائلة ينبغي إنفاقها على الهجوم والدفاع بحيث إن مستوى الثروة (الكعكة الاجتماعية) سيتقلص من خلال عملية إعادة توزيع الثروة بالإكراه. العواقب الاجتماعية السلبية للعنف تقف في ناحية مضادة تماماً للعواقب الإيجابية للمنافسة.

هناك، إذن، تفسير عملي لثبات الفرق الأساسي بين القوة والإقناع في كل من القانون الدستوري والنظرية السياسية. بعد قليل، سنعرض إحدى الطرق الواضحة للتفكير بالدستور. الدستور ينبغي أن يعهد «للحاكم» مهمة ضبط العنف وتسهيل التعامل الطوعي، ونجاحنا العام في هذه المهمة لا ينبغي أن يعمينا عن أهميتها.

ثلاثة تحديدات على سلطة الحاكم

تحديدُ ما هو سلوكٌ قانونيٌ أو غير قانوني شيء، والتأكد من التقيد بالقوانين في الممارسة شيء آخر تماماً. لتطبيق القانون، نلجأ إلى الحاكم. لكن من هو الحاكم ذو السيادة؟ هنا تميلُ أي نظرية في الحاكمية للتعطل في الممارسة، مثلما يتعطل أي نظام عندما يبحث المرء عن محرك رئيسي.

من الصعب تعريف الحاكم ذي السيادة. ليس بوسعنا الاعتماد على نظام السوق بهذا الشأن، أعني مثل التعامل الطوعي لتوفير الأمن والحماية للسوق. لو فعلنا ذلك، فسيبرزُ شخص «يفتح» مؤسسة للحكم ثم يطالب باحتكار السلطة ويمارسها. الخطر هو أن المصلحة الذاتية للحاكم ستجعله غير مخلص لواجبه في حماية نظام القانون. سيتولى المنصب ويواجه إغراء استخلاص كل ما يمكنه من المواطنين لتحسين أحواله الشخصية. فعلى سبيل المثال، تعني عبارة «البحث عن دخل في السياسة» ببساطة أن الحاكم، أي ذلك الشخص الذي يملك السيادة، وهو عرضةٌ لكل الأخطاء والخطايا، سيسمح للمواطنين بأشياء قليلة طالما واصل هؤلاء المواطنون السعي لجعل هذا الحاكم أفضل حالاً. وبالتالي، فإن الحاكم، الحل المفترض لمشكلة التوحيد السياسي، يصبح هو بنفسه المشكلة. وهذه هي بالضبط

مسألة الدستورية: كيف نضع قيوداً لمنع إساءة التصرف من جانب الحاكم بينما نتيح له في الوقت نفسه السلطة الضرورية للمحافظة على السلام والنظام العام؟

إجابتنا عن هذا السؤال هي تحديد سلطة الحكومة. إذا كانت مهمتنا هي تحديد سلطة الأفراد ذوي المصالح الذاتية، فيبدو من الواضح أن زيادة معينة في حجم الحكومة قد تكون مفيدة للنظام. فأحياناً قد تلين بعض المواقع أو تنهار، ووجود حماية إضافية سيساعد في تحسين عمل النظام ككل. النقطة الأساسية هي التأكد من عدم حصول شخص بمفرده، أو مجموعة بمفردها، على الاحتكار القانوني للقوة لنفسه أو لنفسها. التخلي عن الدولة الهوبزيانية، حيث الجميع تحت رحمة الحاكم، يتطلب بالطبع الكثير من المال والبراعة السياسية ولكن بإمكاننا المحاولة. وسأعرض هنا ثلاثة قيود ممكنة على الحاكم وهي: الفيدرالية، وفصل السلطات، والحقوق الثابتة للأفراد.

الفيدرالية

يتعين علينا أولاً إدامة المنافسة بين الحكومات المنفصلة لمواجهة خطر الاحتكار. النظام الفيدرالي الذي كان مألوفاً للمؤسسين، نظراً لخبرتهم الاستعمارية، يمثل استجابة عميقة لمسألة الحاكمية. الولايات الفردية تتنافس بعضها مع بعض لاجتذاب السكان والأعمال التجارية ودولارات الضرائب. والمنافسة تحدد قدرة هذه الولايات على الإقدام على الأشكال المدمرة من المصادرة التي يمكن أن تحصل لولاها، على الأقل إذا كانت حقوقُ الدخول والخروج عبر الولايات محفوظة تماماً بموجب القانون. هذا النموذج التنافسي يعمل عموماً دون تنظيم قضائي مباشر بموجب التشريعات الأساسية لمختلف

الولايات. لكنه، وللسبب نفسه، يعمل أيضاً فقط عندما لا يكون بالإمكان دعم سلطة الولاية بسلطةٍ فيدرالية واسعة تغطي المجال نفسه من القضايا الاقتصادية.

من هنا، فإن الاجتهادات القانونية في القضايا المنظورة وفقاً للفقرات المعينة في القانون التجاري تصبح حاسمة بهذا الصدد، لأنها تبين كيف أن القاضي هيوز (في قضايا واغنر)، وكذلك القاضي جاكسون (في قضايا حصص الإنتاج الزراعي) لم يكن لديهما فهمٌ يذكر للعلاقة بين احتكار الحكومة والمنافسة الخاصة، بحيث أعطيا ميزةً للحكومة الفيدرالية في قرارات الإنتاج المحلي والعمالة، وبذلك أضعفا قدرة المواطن العادي وزادا الفرص لسياسات مجموعات المصالح. إن القدرة على الخروج من أي ولاية تفقد قيمتها عندما يكون بوسع الكونغرس تنظيم سلوك الأسواق العادية على نطاق البلاد كلها. المجموعات المقيدة في الولاية (أ) لم يعد بوسعها التخلص من قيودها إذ انتقلت إلى الولاية (ب)، لأن الحل الفيدرالي أصبح ضعيفاً بسبب اتفاق وطني مطبق على المستوى الوطني. الفيدرالية، كثقل توازن مقابل احتكار الحاكم، يضعفها التوسع الهائل للسلطة الفيدرالية بموجب القانون التجاري.

فصل السلطات

القيد الثاني على سلطة الحاكم هو تقسيم السلطات بين فروع منفصلة على كل مستوى من مستويات الحكم، بحيث يعمل كل فرع رقيباً على سلطات الفروع الأخرى. تم وضع هذا النظام من القيود في الدستور الأصلي وقد أثبت نجاعته إلى حد بعيد. وأكثر العناصر إثارة للجدل في هذا الموضوع هو الفرع القضائي، لكن

حجة المراجعة القضائية أنه مع أن المحاكم لديها السلطة لنقض التشريعات، فإنها تفتقر (أو ينبغي أن تفتقر) لسلطات أخرى: فليس لديها سلطة تعيين موظفين، ولا سلطة فرض ضرائب وأنظمة، ولا سلطة إعلان الحرب. لذلك لا سلطة احتكارية للقضاة، حتى تحت شعار الفاعلية القضائية.

المؤسسات الإدارية، التي لم تكن جزءاً من خطة الدستور الأصلية، تثير قضية أكثر جدلية. وفي رأيي أن هذه المؤسسات غير دستورية ـ ليس هناك مادة ٣ أ ــ وذلك لسبب معقول. إبقاءُ تكلفة الإدارة الحكومية منخفضة ليس بركةً خالصة عندما تكونُ هناك خطورة دائمة من سوء الإدارة في الحكومة. وفرضُ توزيع كل السلطات على ثلاثة فروع مختلفة يخفض الحجم الكلي للحكومة الفيدرالية ويلزم من يتولون السلطة باتخاذ خيارات صعبة بشأن ما ينبغي عمله. ولذلك، فإن التقسيم الصارم للسلطات هو تحديدٌ آخر لحجم الحكومة، وبالتالي لسلطتها الكلية. الدولة المنظِّمة الحديثة غير ممكنة أبداً دون دوائر إدارية مستقلة، وهذا هو ما ينبغي أن يكون.

الحقوق الثابتة

الجزء الأخير من النظام الإجمالي هو الحماية المباشرة لحقوق الأفراد. هذا المبدأ ضروري، من أحد الجوانب، لأن حقوق مغادرة الولايات (أو البلاد أيضاً) ليست ببساطة قوية بما فيه الكفاية للتغلب على كل أنواع إساءة الإدارة الحكومية. لا يزال الاستيلاء المحلي على الأراضي لأغراض الاستخدام العام شائعاً، والفصل الرسمي في مدارس الجنوب القديم (وبدرجة أقل في أماكن أخرى) يبين أن الحكومات المحلية تمارس بعض العناصر الجوهرية في احتكار السلطة، والتي

يمكن أن تتحول إلى أسلوب غير ملتزم بمبادئ ضد جماعات محددة من المواطنين لمصلحة البقية. إذا كان الخطر الأساسي هو عجز المؤسسات السياسية الديموقراطية عن المحافظة على حقوق الأقليات فإن مشكلة الحقوق القانونية الثابتة ضد الولاية والحكومة الفيدرالية تعدّ حقاً حاسمة في ما يتعلق بكل نظام حكومتنا.

تبعاً لذلك، فإني أؤيد بشدة تحديد سلطات الحكومة في كل مناحي الحياة. وإضافة لذلك، فإني أعتقد بأن التمييز الحديث بين الحريات المفضلة والحقوق العادية خاطئ تماماً، لا لأن الأولى تتلقى قدراً كبيراً من الحماية، بل لأن الأخيرة لا تتلقى سوى القليل جداً من الحماية. لا يكفي القول بأن الأغنياء يستطيعون حماية أنفسهم بموجب التشريعات. نحن لا نحاول حمايتهم من هذه الناحية، والمسألة هي اجتماعية. لا فائدة تذكر من الصراعات التقسيمية التي تحرض صناعة على صناعة، وغنياً على غني، وفقيراً على فقير. لكن أياً كان الشكل الذي تتخذه هذه الصراعات، فإن مبعث القلق هو الخسارة الاجتماعية لا الخاصة. الدفاع عن الملكية الخاصة الذي حاولت عرضه ليس دفاعاً مُقَنَّعاً عن الامتيازات الخاصة. لن أتردد في شجب أي تشريع يحاول تقييد الدخول (إلى الأسواق) للمحافظة على محيط خاص بالأغنياء. وكما أوضح آدم سميث منذ زمن طويل، فالإيمان بالملكية والأسواق ليس إيماناً بالمذهب التجاري والتعرفات العالية وعوائق أخرى على التجارة.

هدفنا الأساسي هو إبقاء الحاكم، الطاغية، ضمن حدود يمكن السيطرة عليها نسبياً، وهي مهمة ليست سهلة، لأن الدستور يتطلب من المرء إصدار أحكام تجريدية مع الثقة بأنها ستحقق الغرض منها في حالات خاصة ستحدث مستقبلاً. وقد ثبت أن ذلك يشكل

صعوبة تتكرر دائماً في كل حالات الضمانات الهامة، لكن هذه ليست حالة ميئوساً منها. الغموض والخطأ الذي يحدث على الهوامش، سواء ما كان يتعلق بالملكية أو حرية الكلام، يستحقان التحمل من أجل المحافظة على الجوهر. لقد استطعنا عبر السنين صوغ مبادئ حرية الكلام التي تضبط استخدام هذه الحرية وسيلةً مساعدة لاستخدام القوة والغش، بينما أتحنا لها أوسع حركة ممكنة في مجالات أخرى. هذه العمومية نفسها تنطبق من حيث المبدأ على الحماية الدستورية للتعاقد والملكية بالرغم من معاملتهما السيئة من جانب المحكمة العليا.

أذكركم بالملاحظات التي أبديتها في بداية هذا المقال حول تأثير التعاقدات العادية. إذا كانت هذه التعاقدات صحيحة، فإننا نعرف أن المعاملات التجارية الطوعية تزيد ثروة الأطراف المتعاقدة وتولّد نتائج خارجية إيجابية. أما استخدام العنف فإنه يؤدي إلى نتائج اجتماعية معاكسة تماماً. والجدل لا يدور أبداً حول خصائص كل حالة مثل نوع التعاقد الخاص أو الدافع للعنف، ولذلك لدينا الحالة العامة الضرورية التي تقضي بتأييد مبدأ دستوري. بوسعنا حماية التعاقدات سواء كنا نتعامل في مجال أسواق العمل أو أسواق رأس المال، وسواء تعاملنا مع القيود على الدخول المفروضة بموجب قانون الحد الأدنى للأجور، أو القيود على الدخول التي تحظر على البنوك بيع السندات، أو مع قوانين الإيجارات. هذه كلها، كمبدأ أساسي، غير دستورية. وتفاصيل كل حالة لا تغير التحليل العام، بل تبيّن فقط الطريقة التي يفرض فيها تشريعٌ عنيد تكلفته الباهظة من الخسارة الاجتماعية، سواء كان ذلك بمقياس المنفعة أو الثروة. أحكام مثل الحكم في قضية لوشنر ضد نيويورك هي أحكام صحيحة لأن تشريع نيويورك للحد الأقصى من الساعات هو تشريع

يتعلق بمصالح خاصة: محاولاتٌ ناجحة من نقابات معينة لفرض أعباء غير متناسبة على مؤسسات منافسة تستخدم أشكالاً مختلفة من الإنتاج، وبالتالي لها متطلبات مختلفة من عمالها.

تستحق مبادئ الإجراءات القانونية الأساسية، أو تلك المتعلقة بالاستملاك وضعاً دستورياً، وبالتحديد لأنها تمتلك العمومية والسلطة والاستدامة المحصنة ضد تحولات مستقبلية في التكنولوجيا أو الأمزجة. وبينما توجد بالتأكيد حاجة لأن يترك للهيئة التشريعية القرار في إعلان أو عدم إعلان الحرب على بلدان أجنبية، فليس هناك سبب مماثل لتعليق قرار قضائي عندما يتعلق الأمر بتنظيم أجور العمل وأسعار السلع العادية. وحيث إن سؤالاً كهذا يمكن الإجابة عنه سلبياً مرة واحدة ونهائية، فليس هناك سبب لتركه مفتوحاً بحيث يمكن لمجلس تشريعي إساءة فهمه عندما يذعن للضغوط القوية والمداهنة من جانب مجموعات المصالح الخاصة. هناك نظرية معيارية قوية تفسر السبب في أن الحرية والمُلكية مناسبتان لكل الأعمار، وهي النظرية التي لا تنصح بوضع فارق مصطنع بين حرية الكلام وحماية المُلكية، وهو ما يتضمنه القانون الحديث حالياً.

هل الدستورية ممكنة؟

البرنامج أعلاه برنامج طموح. وقد يتساءل المرء، هل يمكن عمل كل ذلك في أي دستور؟ وفي دستورنا بالذات؟ الإجابة عن هذا السؤال تعتمد إلى حد بعيد على رأي المرء في اللغة وقدرتها على التوجيه والتعبير. إذا افترض المرء أن كل المبادئ هشة ومفتوحة فكرياً، وقابلة للتكيف سياسياً، وقابلة للتشكيك أخلاقياً، فعندها يصبح صوغ دستور نوعاً من العبث. عاجلاً أو آجلاً، والأرجح عاجلاً، سيسقط بالضرورة أي جهدٍ جاد لتطوير دستوري بفعل ثقل ذلك الجهد. مع

ذلك، يبدو من الواضح أن بعض مواد الدستور، وخصوصاً تلك التي تتعلق بفصل السلطات وحرية الكلام والأديان، قد تحملت الضغط الذي عرّضتها له أجيال من القضايا، وبالذات لأن التشكيكية اللغوية لم تؤثر إطلاقاً على التناول القضائي لتفسيرات النصوص.

سأذهب إلى أبعد من ذلك. أعتقد أن عدداً قليلاً جداً من الخطوات غير الصحيحة في تاريخنا الدستوري يمكن جعلها محترمة عن طريق الاحتفاء بطبيعة النسيج المفتوح للغتنا الدستورية. في الاستخدام العادي نذكر الصناعة قبل التجارة؛ وهي ليست جزءاً منها. وفي اللغة العادية، لا فرق محكماً تماماً بين الضريبة والمقبوضات. في اللغة العادية، لا يخول تأليف سلطات تشريعية وتنفيذية استخدام دوائر إدارية. لا أريد أن أقلل من صعوبات التفسير التي تنشأ في الدستور عندما يتم التفسير مع الأخذ بالحساب بنيتها الأساسية ونظريتها. لكن صعوبات التفسير لا يمكن أن تفسر الارتباك الذي يشوب القانون الدستوري الأميركي الحديث.

لا يمكن تفسير التوسع الفظيع والهائل في سلطة الحكومة إلا عن طريق الإنكار المنهجي للمبادئ الأساسية للحكومة المحدودة التي أوصت بالهيكل الدستوري الأساسي. إنها فلسفة سياسية مختلفة، تكمن في جذور القرارات العديدة التي وسّعت مجال السلطة الفيدرالية (وسلطات الولايات) على حساب شؤون الأفراد. لقد صاغ الدستور أفرادٌ حاولوا إيجاد ردٌ (لوكي[٢]) على المشكلة (الهوبزيانية). وقد فسّر الدستور محاكم وأكاديميون كانوا ينسون غالباً أن الحكومات الكبيرة هي المشكلة وليست الحل.

---

(٢) نسبة للمفكر الليبرتاري جون لوك.

فهرس الأعلام

أ

ب

ت

ج

د

ر

فهرس الأماكن



WWW.MISBAHALHURRIYYA.ORG

مشروع غير ربحي لمعهد كيتو لا يتبع لأي حزب، وعمله تعليمي يسعى إلى طرح آراء الحرية في المجتمع لصانعي القرار، والمراقبين، ورجال الأعمال، والطلاب ووسائل الإعلام في الشرق الأوسط. ومن أجل هذا الهدف سوف ينشر المشروع مقالات رأي، وتقارير خاصة بالسياسات، وترجمات لأعمال عالمية مرموقة وجادة. ومن خلال الكتب، والصحف، وشبكة الإنترنت وغيرها من الأدوات باللغة العربية، سوف يجلب «مصباح الحرية» إلى شعوب الشرق الأوسط رسالة عن الحرية، والمبادرة في إقامة المشاريع، والتعاون السلمي ليحلّ مكان الحكم الاستبدادي، والتبعية والصراع الذي ميّز جزءاً كبيراً جداً من تجربتهم.

مفاهيم الليبرتارية وروادها

1



التشكيك في السلطة

«المبدأ الأول للمحلل الاجتماعي الليبرتاري هو القلق بشأن تركيز السلطة. ولعل أحد المأثورات في الفكر الليبرتاري هو قول اللورد آكتون «السلطة تنحو للإفساد، والسلطة المطلقة تُفسد بصورة مطلقة».

ويقول المؤرخ رالف رايكو بأن «جوهر التجربة الأوروبية الفريدة هو أن حضارة قد تطورت شعرت بذاتها بأنها تامة — المسيحية — ومع ذلك فقد تم تفكيك مركزيتها بطريقة راديكالية. بسقوط روما، تحولت القارةُ إلى خريطة فسيفسائية من المقاطعات والكيانات السياسية المنفصلة والمتنافسة التي استبعدت الانقسامات الداخلية فيها هي نفسها قيام سلطات مركزية». الكنيسةُ المستقلة كبحت سلطة الدول، تماماً كما منع الملوك تركز السلطة في يد الكنيسة. وفي المدن الحرة الدستورية في القرون الوسطى طور الناس مؤسسات للحكم الذاتي ووفرت المدن مجالاً لازدهار التجارة».

(من الكتاب)


رياض الريس للكتب والنشر
RIYAD EL-RAYYES BOOKS

ISBN 9953-21-355-0



مصباح الحرية

2

مفاهيم الليبرتارية وروادها

الفردية والمجتمع المدني

- ماري ولستونكرافت
- أليكس دو توكوفيل
- فريدريك دوغلاس
- أنجلينا غرامكيه
- جون ستيوارت ميل
- تشارلز موراي
- ادم سميث
- بينجامين كونستانت
- وليام لويد غاريسون
- ويليام إيلليري تشاننغ
- سارة غرامكيه
- لودفيغ فون ميزس
- دوغ بانداو





رياض الريس للكتب والنشر
RIYAD EL-RAYYES BOOKS

الفردية والمجتمع المدني



2

مفاهيم الليبرتارية وروادها

الفردية والمجتمع المدني

- ماري ولستونكرافت
- أليكس دو توكوفيل
- فريدريك دوغلاس
- أنجلينا غرامكيه
- جون ستيوارت ميل
- تشارلز موراي
- آدم سميث
- بينجامين كونستانت
- وليام لويد غاريسون
- ويليام إيلليري تشاننغ
- سارة غرامكيه
- لودفيغ فون ميزس
- دوغ باندأو


رياض الريس للكتب والنشر
RIYAD EL-RAYYES BOOKS

The Libertarian Reader (2)

(Ed). David Boaz

First Published in May 2008
Copyright Arabic language edition © **Riad El-Rayyes Books S.A.R.L.**
BEIRUT - LEBANON
elrayyes@sodetel.net.lb - www.elrayyesbooks.com

ISBN 9953 - 21- 356 - 9

مفاهيم الليبرتارية وروادها (٢)

تحرير: ديفيد بوز
ترجمة: صلاح عبدالحق/الأردن
مراجعة وتدقيق: فادي حدادين/الأردن

الطبعة الأولى: أيار (مايو) ٢٠٠٨

لشراء النسخة الإلكترونية:
www.arabicebook.com

تصميم الغلاف: يارا خوري
(محترف بيروت غرافيكس)
صورة الغلاف: Liberty
Istanbul Archaeology Museum

المحتويات

تعريف

يبدأ التحليل الاجتماعي الليبرتاري بالفرد. ورغم أن الإنسان، خلافاً لأي حيوان، لا يستطيع إنجاز شيء يذكر دون التعاون مع الآخرين، فيبقى أن الأفراد هم الذين يؤلّفون الشراكات. كلُّ فردٍ مسؤول عن بقائه وازدهاره، ولا يمكن سوى للأفراد تحمل مسؤولية عواقب تصرفاتهم.

تراثُ الحضارة الغربية هو التوسع الدائم في جعل مزيد من الناس يشعرون بكرامتهم. وقد سعى المفكرون الليبرتاريون من خلال الصراع من أجل حرية النفس البشرية وإلغاء الرق وتحرير النساء والأقليات وحرية الأعمال إلى تحقيق كرامة الحرية والمسؤولية لكل فرد.

استغرق تطور فكرة قيمة الفرد وقتاً طويلاً حتى اتخذت شكلها الحديث. وقد عرض أفلاطون «كذبة نبيلة» مكونةً

من أنفسٍ ذهبية وفضية وحديدية واقترح جعل الناس يعتقدون بأن الأنفس الذهبية هي التي ينبغي لها حكم الآخرين. أما أرسطو فقد وضع الكثير من أسس الفكر الحديث ــ وأكد على أهمية توجيه الإنسان لحياته واتخاذ قراراته الخاصة بنفسه لتحقيق سعادته ــ لكنه أيد الفكرة القائلة بأن بعض الناس «مخلوقون لكي يُحكموا». حتى في العالم القديم كان هناك من رفضوا أفكاراً كهذه. وفي القرن الخامس قبل الميلاد قال ألسيدماس، وهو من أتباع المدرسة السفسطائية الليبرتارية نسبياً: «لقد أعطى الله كل إنسان حريته، والطبيعة لم تجعل من إنسانٍ عبداً».

تطور مفهوم الفردية في الغرب من خلال تأكيد الكنيسة المسيحية على كرامة الفرد وعلاقته الخاصة بالله، وتعزز هذا المفهوم بالأفكار الإصلاحية البروتستانتية حول قراءة الناس للكتاب المقدس وفهمه، ومع انتشار الطباعة الذي جعل قراءة الكتاب المقدس ممكنة على نطاق واسع. وفي القرن الثالث عشر حذر البابا إنوسنت الرابع الصليبيين من التعدي على أشخاص غير المؤمنين أو أملاكهم (مثل اليهود والمسلمين) الذين كانوا يتمتعون بأهلية عقلية ولهم حقوق. وفي القرن السادس عشر برز المفكر فرانسيسكو دي فيتوريا بين المفكرين الأكاديميين الإسبان، الذين كانوا ينتمون إلى ما كان يعرف بالمدرسة السالامنكية، وقد أسست أبحاثه في الدين والقانون الطبيعي والاقتصاد للكثير من المواضيع التي نجدها في أعمال آدم سميث والمدرسة النمساوية. ومن موقعه في جامعة سالامنكا شجب دي فيتوريا الاسترقاق الإسباني للهنود في العالم الجديد على أساس الفردية والحقوق الطبيعية: «كل هندي هو إنسان وبالتالي قادرٌ على

فعل الخير أو الشر. كلُّ إنسانٍ شخص قائم بذاته وهو سيدُ جسده وممتلكاته. وطالما أن الهندي إنسان فإن له إرادةً حرة، وهو بالتالي سيدُ تصرفاته... لكل إنسانٍ الحقّ في حياته الخاصة وسلامته البدنية والعقلية».

خلال الثورة الإنكليزية في القرن السابع عشر، برزت الفرديةُ دفاعاً عن حقوق الرجال الإنكليز. وقد أعلن أحد قادة الدعوة إلى المساواة الكولونيل توماس رينبورو في تصريحه الشهير في (مناقشات بوتني) أن: «للفقير في إنكلترا حياةً يحق له أن يعشها مثله مثل الغني». وفيما بعد أكد آدم سميث في «ثروة الأمم» أن الثروة الحقيقية لأمةٍ ما ليست هي الذهب والفضة في خزائن الدولة بل السلع الاستهلاكية المتوفرة لأي فرد على الإطلاق، وأن الثروة ستزيد عند إعطاء حرية التصرف للأفراد في العمل من أجل مصالحهم، لا يقيّدهم في ذلك شيءٌ سوى القانون الذي يطبق بالتساوي على الجميع. ثم تطور المفهوم الحالي للفردية من خلال لوك، وباين، وكانت، وجيفرسون، وفون هومبولدت وميل.

كان أولُ انتصارٍ واضح لليبرالية هو التحققُ التدريجي للتسامح الديني، والذي تبعتهُ المطالبةُ الأكثر راديكاليةً بالفصل التام بين الكنيسة والدولة. وتعدّ مقالة جون لوك (رسالة حول التسامح) التي اخترناها في هذا الجزء مناقشةً بارعة لوضع ضمير الفرد خارج نطاق سلطة الدولة. وفي بحثه حول كيفية مشاركة الأفراد في مجتمع مدني، يفحص آدم سميث العلاقة بين العدل والإحسان، إذ قال إن الأخير يجعل الحياة أكثر مدعاة للسرور وهو ضروري لمجتمع جيد. لكن يمكن للمجتمع أن يستمر دون أن يعتمد

بالضرورة على الإحسان؛ غير أنه لا يستطيع ذلك دون عدل، وهو يعني بذلك أمن حياة كل إنسان وحريته وأملاكه ضد اعتداء الآخرين عليها. ما دامت حياتنا وأملاكنا آمنة، فإنه بوسعنا التعاون مع الآخرين لتحقيق أهدافنا؛ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فسنجد أنفسنا حقاً في حرب الجميع ضد الجميع.

في القرن الثامن عشر الذي اتسم بالثورات، عندما كان الرجال في إنكلترا وأميركا وفرنسا يطالبون بحقوقهم، أخذ البعض يصر على ضم النساء إلى مجتمع حقوق الأفراد ومسؤولياتهم. كان من بين أولى النساء الكاتبات ماري ولستونكرافت التي سألت زملاءها الليبراليين: «عندما يكافح الرجال من أجل حريتهم... أليس من الغرابة والظلم قمع حرية النساء؟». توحدت الحركة النسائية وحركة تحرير العبيد في إنكلترا وأميركا ضمن مفهوم عام لليبرالية والحقوق الفردية. وبدأت الشقيقتان ساره وأنجلينا غرامكيه بالتفكير في حقوقهما الخاصة كنساء أثناء الكفاح في سبيل حقوق الأميركيين من أصل أفريقي. وقد أسستا مرافعتهما بوضوح على فكرة أن كل فرد هو كائنٌ مدرك يجب عليه تحمل مسؤولية تصرفاته.

قادة المطالبة بإلغاء العبودية كانوا أيضاً ليبرتاريين ملتزمين: كانوا يتشاركون الالتزام بالحقوق الفردية، وبالملكية الخاصة، وبالأسواق الحرة، وبالحكومة المحدودة. الأفكار المتعلقة بالحقوق الطبيعية وحقوق الملكية تدخل في نسيج كل هذه المختارات في هذا الجزء لكتّابٍ مثل وليام لويد غاريسون وفريدريك دوغلاس وويليام إيلليري تشاننغ. أول ما يمتلكه الإنسان بالطبع هو ملكيته لنفسه، وهذا هو ما جعل

غاريسون في مرافعته نيابة عن المؤتمر الأميركي لمناهضة العبودية يشير إلى مالك العبيد باعتباره «سارق بشر».

وقد وصف الكاتب الليبرالي الفرنسي بينجامين كونستانت في كلمة هامة له عام ١٨٣٣ طبيعة الحرية الفردية في العالم الحديث، فقال إننا كثيراً ما نخلط بين معنيين للحرية: حرية المشاركة في الشؤون العامة والحرية الفردية مثل حق العبادة والتجارة والكلام «وأن نأتي ونذهب كما يحلو لنا». وأوضح كونستانت أن تعريف النوع الأول يعود إلى العالم القديم لكنه لا يناسب العالم التجاري الحديث ذا المجتمع الأوسع حيث الناس مشغولون بملاحقة أعمالهم ومشاريعهم ولا وقت لديهم يقضونه في ساحة المدينة للتحدث في الأمور السياسية.

أما أليكس دو توكوفيل فقد فكر كثيراً بالعلاقة بين الفردية والمجتمع المدني. وأكد أن التشارك بين الناس وسيلة هامة لتحقيق الأهداف الفردية، وقال إنه في المشاركات المدنية «لا تضحية بالإرادة أو المنطق، بل إن الإرادة والمنطق يستخدمان لتحقيق النجاح للمشروع المشترك». النقطة المهمة بالنسبة للمنظرين الحديثين للمجتمع المدني هي أن الفردية والمجتمع متسقان لا متعارضان. وأكد جون ستيوارت ميل على أهمية الفروق الفردية وتطوير الفرد لشخصيته باعتبارهما السبب الذي يجعل الناس بحاجة للحرية. حتى من يكتفي منا بتحقيق منفعةٍ من مجتمع اختار فيه الآخرون طرقاً جديدة للعيش، فإن بعض هذه الطرق قد يستحق المحاكاة والتقليد.

بل إن الليبرتاريين في القرن العشرين واصلوا الدفاع بقوة عن

الفرد ضد السلطة المتزايدة للدولة وضد الفكر الجماعي. وتذكّر وجهة نظر آين راند القائلة بأن الأفراد «هم المبدعون الحقيقيون لأي أيام قادمة مُنحت للبشرية» بمقولة جون ستيوارت ميل بأن الأفراد الذين يكتشفون أفكاراً جديدة تستحق المحاكاة أو المنافسة «هم ملح الأرض؛ وبدونهم تتحول حياة البشر إلى بركة آسنة». وقد شجبت راند الجماعية باعتبارها «إخضاع الفرد لمجموعة... أو لجنس أو طبقة أو دولة». كذلك واصل الليبرتاريون التأكيد أيضاً على أن الفردية والحقوق المتساوية في عالم تعددي ليست فقط هي المعيار الأخلاقي للسياسة العامة بل هي أفضلُ سياسة للتقليل من النزاعات. وشجبت راند العنصرية باعتبارها «أحطَّ شكل من أشكال الجماعية وأكثرها فجاجةً وبدائية. إنها تقوم على فكرة إعطاء أهمية سياسية أو اجتماعية أو أخلاقية للسلالة الجينية لشخص ما... وهو ما لا يعني عملياً الحكم على الناس فقط من خلال تصرفاتهم أو شخصياتهم، بل من خلال تصرفات وشخصيات مجموعة من الأسلاف». وشجب موراي روثبارد الفصل الإلزامي الذي تجري ممارسته في الجنوب الأميركي، بل إنه غامر بالاستفسار عن السبب في أنه، في الوقت الذي يؤكد فيه الجميع على أهمية عدم العنف في حركة الحقوق المدنية، يكون من المقبول «أن يكون الطغاة من البيض، سواء كانوا على شكل عصابات كوكلوكس كلان أو الشرطة المسلحة، مسلحين وعنيفين». وفي الوقت الذي اتخذ فيه اعتداء الحكومة على كرامة الأفراد وحقوقهم أشكالاً جديدة، كتب كلينت بوليك يقول «إذا كان التاريخ الأميركي قد علمنا شيئاً على الإطلاق فقد علمنا أن السلطة المخيفة للدولة في التمييز على أساس خصائص ثابتة مثل العرق أو النوع هي

سلطة تقسيمية ومثيرة للفتن... لا ينبغي للحكومة في مجتمعٍ حر أن تكون لها سلطة التمييز بين مواطنيها ولا سلطة حرمانهم من حرياتهم الأساسية». وذكر دوغ بانداو الليبرتاريين بأن أولئك الذين يرفضون دوراً للحكومة في فرض القواعد الأخلاقية يتحملون مسؤولية خاصة بوصفهم أعضاءَ في المجتمع المدني للدفاع بجرأة عن العدالة والفردية. واستكشف تشارلز موراي كيف أن المركزية تدمر المجتمع المدني وتنتج أفراداً محطمين.

الفردية ليست مجرد التزام فلسفي ومطلب سياسي. بالنسبة للمفكرين الليبرتاريين هي أيضاً طريقةٌ لفهم العالم. وقد أشار الاقتصادي المتخصص كارل مينغر إلى أنه بسبب كوننا أفراداً فإننا نستطيع فهم شيء عن الأفراد والكيفية التي يتصرفون بها، ولذلك فإن المنهج الصحيح للتحليل الاجتماعي هو البحث عن أصل الظواهر المعقدة في خطط الأفراد ونواياهم. ويقول باركر تي. موون، وهو أستاذ في العلاقات الدولية، في كتابه الصادر عام ١٩٢٦ بعنوان (الإمبريالية والسياسة العالمية):

اللغة غالباً ما تخفي الحقيقة. نحن لا ندرك عادة كم هي أعيننا عمياء عن حقائق العلاقات الدولية بسبب خدعٍ كلامية. فعندما يستخدم المرء كلمة «فرنسا» فهو يظن أنّ فرنسا وحدة أو كيان. وعندما نود تجنب تكرار مُربك فإننا نستخدم ضميراً شخصياً للإشارة إلى بلدٍ ما ـ فعندما نقول، على سبيل المثال، إن «فرنسا أرسلت قواتها لغزو تونس» ـ فإننا لا ننسب لذلك البلد الوحدة فقط بل الشخصية أيضاً. الكلماتُ نفسها تخفي الحقائق وتجعل العلاقات الدولية دراما فاتنة تقوم بها بلدانٌ بصيغة أشخاص

بتمثيل الأدوار، وننسى بسهولةٍ كبيرة الرجال والنساء الحقيقيين الذين يقومون فعلاً بهذه الأدوار. كم كان سيكون الأمر مختلفاً لو لم تكن لدينا كلمة مثل «فرنسا» وكان علينا القول بدلاً من ذلك ـ ثمانية وثلاثون مليون رجل وامرأة وطفل ذوي معتقدات ومصالح متنوعة جداً يعيشون في ٢١٨,٠٠٠ ميل مربع من الأرض! عند ذلك يصبح من الأدق لنا أن نصف الحملة على تونس بأسلوب مثل: «قام عدد قليل من هؤلاء الثمانية والثلاثين مليون شخص بإرسال ثلاثين ألف جندي آخرين لغزو تونس». هذه الطريقة في التعبير المباشر عن الواقعة توحي بسؤال، أو بالأحرى سلسلة من الأسئلة، من هم «العدد القليل»؟ ولماذا أرسلوا الثلاثين ألفاً إلى تونس؟ ولماذا أطاع هؤلاء؟

بناءُ الإمبراطوريات لا تقوم به «الشعوب» بل الرجال. والمشكلة التي نواجهها هي اكتشاف الرجال، النشطين، والأقليات الذين لهم مصلحة في كل شعب، والمعنيين مباشرة بالإمبريالية، ثم تحليل الأسباب التي جعلت الأغلبية تدفع التكاليف وتخوض المعارك التي اقتضاها التوسع الإمبريالي.

أحدُ تأثيرات الفردية المنهجية هو توجيهُ الأسئلة التي قد يفضل البعض إخفاءها، سواء كان الموضوع هو الإمبريالية أو «التخطيط الاقتصادي الوطني» أو «تعزيز القيم العائلية». الليبرتارية منهجياً وفلسفياً تضعُ الفرد في وسط المسرح.

جون لوك

لا يمكن فرض الفهم

يُنظر إلى الليبرتارية بصورة رئيسية غالباً باعتبارها فلسفة للحرية الاقتصادية، لكن جذورها التاريخية ربما كانت مترسخة في الصراع من أجل التسامح الديني. لقد حاجج مؤيدو الليبرتارية، من المسيحيين الأوائل الذين وضعوا نظرية التسامح إزاء الاضطهاد الروماني إلى مراقبي التجربة الهولندية السعيدة في التسامح في القرن السابع عشر، بأن لكل شخصٍ «ملكية في ضميره» لا يحق للدولة أن تتدخل فيها. وقد أكد جون لوك (١٦٣٢ ــ ١٧٠٤) أن «حرية الضمير هي حقٌّ طبيعي لكل إنسان» وأن الحقيقة تنبثق من التعددية الدينية. وقد اخترنا هذه المقالة من كتابه (رسالة حول التسامح) الصادر عام ١٦٨٩.

أعتقد أن من الضروري قبل كل شيء التمييز بدقة بين مسألة الحكومة المدنية ومسألة الدين، وتثبيت الحدود الصحيحة بينهما. إذا لم نفعل ذلك، فلن تكون هناك نهاية للجدل الذي سيظل يبرز دائماً بين أولئك الذين لديهم، أو الذين يتظاهرون على الأقل بأن لديهم اهتماماً بسلامة النفس البشرية من جانب، والاهتمام بالكومنولث (الدولة) من جانبٍ آخر.

الكومنولث فيما يبدو لي هو مجتمعٌ من الناس مُشكلٌ لتحقيق مصالحهم المدنية والمحافظة عليها وتطويرها للأفضل.

والمصلحةُ المدنية هي ما أُطلق عليها الحياة والحرية والصحة وراحة البدن؛ وامتلاك الأشياء الخارجة عن الذات مثل المال والأراضي والبيوت والأثاث إلخ.

العناية بالنفوس لا يمكن أن تكون من مهام الحاكم المدني، لأن سلطته تتكون فقط من قوة موجهة خارج النفس. لكن الدين الحقيقي، دين الخلاص، يتكون من قناعة داخلية للعقل والتي بدونها لا يقبل الله من الإنسان أي شيء، وهذه هي طبيعة الفهم التي لا يمكن إلزامها بالاعتقاد بأي شيء بتأثير من قوة خارجية.

الإقناع شيء، وتوجيه الأوامر شيء آخر؛ التأكيد من خلال النقاش شيء، وفرض العقوبات شيء آخر. هذا حقٌّ فقط للسلطة المدنية؛ أما الآخر فحُسنُ النية يكفيه. لكل إنسان الحق في توجيه الآخرين وتحذيرهم وإقناعهم لتجنب الخطأ واستخدام المنطق لبيان الحقيقة لهم. لكن إصدار القوانين والحصول على الطاعة والإلزام بالقوة أمور تخص الحاكم فقط. وانطلاقاً من هذا الأساس، أؤكد أن سلطة

الحاكم لا تصل إلى فرض أي معتقدات أو شكل من أشكال العبادة باستخدام سلطة قوانينه، لأن القوانين لا قيمة لها دون عقوبات، والعقوبات في هذه الحالة غير واردة؛ لأنها لا تصح لإقناع العقل.

لنفكر الآن بماهية الكنيسة. في رأيي أن الكنيسة هي مجموعة طوعية من الرجال تجمعوا معاً باتفاق فيما بينهم لأداء فريضة العبادة العامة لله، بطريقة يرون أنها مقبولة له وفعالة بما فيه الكفاية لخلاص أرواحهم. أقول إنه مجتمع حر وطوعي. ليس هناك من جاء إلى الدنيا وهو عضو في أي كنيسة؛ وبعكس ذلك، فسيؤول دين الآباء إلى الأبناء بنفس حقوق وراثة الممتلكات الدنيوية ويمتلك كل إنسان دينه بنفس سندات امتلاكه لأراضيه؛ ولا يمكن أن يكون هناك ما هو أسخف من ذلك.

أؤكد **أولاً** أن واجب التسامح لا يلزم أي كنيسة بالاحتفاظ في رعيتها بأي شخص من هذا النوع، لأنه بعد إرشاده وتوجيهه، سيواصل بعناد مخالفة قواعد المجتمع.

ثانياً: ليس لأي شخص عادي أي حق بأي وسيلة للتحامل على شخص آخر في ما يتعلق بمُتعِه المدنية لأنه من كنيسةٍ أخرى أو دين آخر.

باختصار، ليس هناك حقٌّ لأحد سواء كان شخصاً بمفرده أو كنيسة ولا حتى سلطة المجتمع، للاعتداء على الحقوق المدنية ومتاع الدنيا لأي شخص آخر بحجة الدين. ويحسنُ بمن لديهم رأيٌ آخر أن يتأملوا بأنفسهم مدى الأذى الذي تُحدثه بذرة من الاختلاف والحرب، ومدى قوة التحريض التي تخلق ضغائن وأعمال سلب

ومذابح لا نهاية لها بين بني البشر. لا يمكن تحقيقُ سلام وأمن، ولا حتى صداقات مشتركة، بين الناس، أو المحافظة على ذلك ما دام هذا الرأي سائداً، «أن الهيمنة تتم بالقبول وأن نشر الدين يتم بقوة السلاح».

لقد بيّنا أن العناية بالنفوس ليست من اختصاص الحاكم. أعني أنها ليست من شأن الحاكم، إذا جاز لي قول ذلك، من حيث وضع قواعد لها بموجب القانون وفرضها تحت طائلة العقوبة. أما كونُها شأناً خيرياً يتضمن التعليم والإرشاد والإقناع، فذلك ما لا يمكن إنكاره على أي إنسان. تبعاً لذلك، فإن العناية بنفس أي شخصٍ هي مسألة خاصة به وينبغي تركُها له. لكن ماذا لو أهمل في العناية بنفسه؟ جوابي هو ماذا لو أهمل العناية بصحته أو بأملاكه؛ أيها أقرب من الأخرى للسلطة الحاكمة؟ هل يسنُّ الحاكم قانوناً محدداً يبين فيه أنه لا ينبغي لشخص كهذا أن يصبح فقيراً أو مريضاً؟ القوانينُ تشترط قدر الإمكان عدم إلحاق الضرر بصحة الأفراد أو ممتلكاتهم عن طريق الغش أو العنف في التعامل مع الآخرين؛ لكنها لا تحمي من الإهمال أو سوء رعاية الأفراد لأنفسهم. لا يمكن إرغامُ إنسان على أن يصبح غنياً أو ذا صحة جيدة، سواء أراد ذلك أم لا. حتى الله نفسه لن يحمي الناس ضد إرادتهم.

وفي الدرجة الثانية: إذا لم تكن لدى الحاكم السلطة لأن يفرض، بموجب قوانينه، أي طقوس أو مراسيم دينية في أي كنيسة، فكذلك ليس لديه أي سلطة لمنع أي طقوس أو مراسيم موروثة ومعتمدة وممارسة من جانب أي كنيسة؛ لأنه لو فعل ذلك فإنه سيدمر الكنيسة نفسها التي لا غايةَ لها سوى عبادة الله بحرية وبطريقتها الخاصة بها.

وقد تسأل، ماذا لو أرادت طائفةٌ، بموجب هذه القاعدة، أن تقدم قرابين من الأطفال، أو، مثلما اتُّهِم المسيحيون الأوائل كذباً، تلطيخ أنفسهم بقذارات شتى، أو ممارسة فظائع بشعة من هذا النوع، فهل يتعين على الحاكم قبول ممارسات كهذه لأنها تتم ضمن تجمع ديني؟ جوابي هو لا. هذه الممارسات ليست قانونية في مجريات الحياة العادية، ولا في أي بيت عادي؛ ولذلك فهي ليست كذلك في عبادة الله أو في أي اجتماع ديني. أما، في واقع الأمر، إذا اجتمع قومٌ بدافع ديني ورغبوا في التضحية بعجل، فإني لا أقول إنه يمكن منع ذلك بموجب القانون. صاحبُ العجل له الحق قانونياً في ذبح العجل في بيته وأن يشوي ما يشاء من أجزاء منه، لأنه بذلك لم يسبب الأذى لأحد، ولم يلحق ضرراً بممتلكات أحد. وهو يستطيعُ للسبب نفسه ذبح عجل في اجتماع ديني، سواء كان ذلك يرضي الله أم لا، فهذا شأن صاحب العجل ـ ودور الحاكم هو التأكد من عدم إلحاق أذى بالمجتمع من جراء ذلك وألّا يتضرر إنسان في حياته أو ممتلكاته بسبب ذلك.

قد يقول البعض، لكن عبادة الأصنام خطيئة، ولذلك يجب عدم التسامح معها. إذا قالوا بأنه يترتب على ذلك تجنبها، فاستنتاجهم صحيح. لكن لا يترتب على كونها خطيئة أنه يجب على الحاكم فرض عقوبة على ممارستها، لأنه لا يحق للحاكم أن يستخدم سيفه في تنفيذ أي عقوبة في أي مسألة يقرر أنها خطيئة ضد الله. الطمعُ في ما للغير، وعدم فعل الخير، والكسل، وأشياء أخرى كثيرة كلها خطايا بإجماع كل الناس، لكن ليس هناك من يقبل بأن تفرض عليها عقوبات من جانب الحاكم. السبب هو لأنها لا تلحق ضرراً بحقوق الآخرين ولا تنتهك السلام العام في المجتمع. ولذلك فإن الأفكار التأملية والبواعث الإيمانية، كما يقال، التي تقتضي فقط

الاعتقاد بها، لا يمكن فرضها على أي كنيسة بموجب قانون البلاد؛ لأن من السخف أن يصار بموجب القانون إلى فرض أمور ليست ضمن قدرة الإنسان على التصرف بها؛ والاعتقادُ بأن هذا الشيء أو ذاك صحيح لا يتوقف على إرادتنا.

أكثر من ذلك، لا يحق للحاكم منع الدعوة إلى ـ أو ممارسة ـ أي آراء تأملية في أي كنيسة، إذ لا علاقة لذلك بالحقوق المدنية للرعايا. إذا كان شخص من الروم الكاثوليك يعتقد بأن ما يظنه شخصٌ آخر مجردَ خبز إنما هو حقاً جسدُ المسيح، فإنه لا يكون قد ألحق ضرراً بجاره. وإذا كان يهوديٌّ لا يؤمن بأن العهد الجديد هو كلمة الله، فإنه لا يكون قد أحدث تغييراً في الحقوق المدنية للناس، وإذا شكّك وثني في كلا العهدين، القديم والجديد، فلا ينبغي عندئذ معاقبته باعتباره مواطناً خبيثاً. لا خوف على سلطة الحاكم ولا على سلامة ممتلكات الناس، إذا آمن أي شخص بهذه الأشياء أو لم يؤمن. أنا أوافق دون تردد، على أن هذه الأفكار كاذبة وسخيفة؛ لكن القانون لا علاقة له بصحة الأفكار بل بسلامة الكيان الاجتماعي وأمنه وحياة كل إنسان وممتلكاته. هذا ما ينبغي أن تكون عليه الحال؛ لأن الحقيقة ستكون كافية بالتأكيد للدفاع عن نفسها إن تم تركها وشأنها، وأخشى أنها لن تتلقى أبداً عوناً كبيراً من أي سلطة بشرية نادراً ما تعرفها حق معرفتها ونادراً ما ترحب بها. الحقيقة لا تدرس عن طريق القوانين، ولا هي بحاجة لأي قوة لفتح الطريق لها لدخول عقول الناس.

يمكن أي شخص استخدام ما يشاء من المواعظ والحجج للدعوة إلى خلاص شخص آخر، لكن يجب الامتناع عن أي قوة وإكراه.

ولنتطرق إلى أمورٍ محددة، فأقول إنه لا ينبغي للحاكم أن يقبل أي آراء مضادة للمجتمع البشري أو للقواعد الأخلاقية الضرورية للمحافظة على المجتمع المدني. لكن الأمثلة على مثل هذه الأمور نادرةٌ في أي كنيسة، لأنه ليس هناك من طائفة يمكن أن تصل إلى هذا الحد من الجنون الذي يجعلها تعتقد أن بوسعها تدريس مبادئ وعقائد دينية من النوع الذي يُقوِّضُ علناً أسس المجتمع، وإلا ستكونُ موضع حكمٍ بالإدانة من كل الجنس البشري، لأن كل مصالحها وسلامتها وسمعتها، وكل شيء يتعلق بها، سيكون عرضةً للخطر.

هناك داءٌ أكثر محدودية، لكنه أكثر خطراً، على الكيان الاجتماعي، وهو عندما يدّعي الناس لأنفسهم ولأفراد طائفتهم امتيازات خاصة مغلفةً بمظهر معسول من الكلمات الخادعة لكنها في حقيقتها تنطوي على ما يخالف الحقوق المدنية في المجتمع. على سبيل المثال: لا نستطيعُ العثور على طائفة تتبنى تعاليم صريحة وواضحة تنص على أن الناس غير ملزمين باحترام عهودهم؛ وأن بالإمكان إسقاط الأمراء عن عروشهم من جانب من يختلفون عنهم في الدين؛ أو أن لهم الحق في الهيمنة على كل شيء... مع ذلك فلا نعدم أن نجد أناساً يقولون الشيء نفسه وإن بكلمات أخرى. لذلك فإن هؤلاء وأمثالهم الذين يعطون للمؤمنين والمتدينين والأرثوذكس، أي بكلمات صريحة، لأنفسهم، أية امتيازات خاصة أو سلطة على الناس الآخرين في النواحي المدنية؛ أو الذين يتحدَّون، بحجة الدين، أي شكل من أشكال السلطة التي لا ترتبط معهم في مذهبهم؛ أقول بأنه ليس لهؤلاء حق في أن يتسامح معهم الحاكم؛ شأنهم شأن أولئك الذين لا يعتقدون ولا يدعون للتسامح مع كل الناس في القضايا المتعلقة بالدين فقط. لأن ما تعنيه هذه المذاهب وأمثالها هو

أن القائمين عليها قد ـ ولديهم الاستعداد في أي مناسبة سانحة ـ يستولون على الحكم ويصادرون أملاك رعاياهم وثرواتهم لأنفسهم؛ وهم فقط يطلبون من الحكام قبولهم إلى أن يجدوا أنفسهم أقوياء بما فيه الكفاية للانقضاض على السلطة.

مرة أخرى: الكنيسةُ التي تستند إلى قاعدة كهذه والمؤمنون بها الذين يضعون أنفسهم عملياً في خدمة أمير آخر وتحت حمايته، لا يحق لهم أن يحظوا بقبول الحاكم. وأخيراً، ينبغي عدم التسامح أبداً مع الذين ينكرون وجود الله، فليس للعهود والمواثيق والأيمان قيمةٌ في نظر الملحد.

آدم سميث

العدل والإحسان

أشهر ما عُرف به آدم سميث (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠) هو أنه أبو الاقتصاد الحديث، لكنه كان أستاذاً في فلسفة الأخلاق في جامعة غلاسكو في اسكتلندا. ويُستدلُّ من كتابه الأول (نظرية الشعور الأخلاقي) بوضوح أن وجهة النظر الشائعة عن سميث باعتباره مؤيداً للمصلحة الذاتية والمراكمة المفرطة لرأس المال هي وجهة نظر مغلوطة كلياً. الواقع أنه حاول فهم الدوافع البشرية بما في ذلك المصلحة الذاتية والتعاطف مع الآخرين، واستخدم مثال المتفرج المحايد لوصف الأسلوب الذي نقيس به مدى عدالة تصرفاتنا وأخلاقيتها. وهو يدعو إلى توازن بين فضائل تدبر الأمور والعدل وفعل الخير. وهو يوضح في هذه القطعة المختارة من (نظرية الشعور

الأخلاقي) أن فعل الخير مرغوب فيه، لكن العدل أساسي للمجتمع المدني وكيفية قياسنا لسلوكنا في عيون الآخرين.

وهكذا فإن الإنسان الذي لا يمكنه العيش إلا ضمن مجتمعٍ، قد أعدته الطبيعة لتلك الحالة التي خُلق من أجلها. كلُّ بني البشر يحتاجون لمساعدة بعضهم بعضاً، وهم أيضاً معرضون لإيذاء بعضهم بعضاً. عندما تكون المساعدة بدافع الحب المتبادل والامتنان والصداقة والاحترام، يزدهر المجتمع ويكون سعيداً، وتجمع بين أفراده المختلفين روابط متناغمة من الحب ومشاعر الود، ويكونون منجذبين، إذا جاز التعبير، لمركز مشترك من المشاعر الطيبة.

لكن مع أن المساعدة الضرورية لا ينبغي أن تتوفر عن طريق دوافع كريمة ومحايدة كهذه، ومع أنه لا ينبغي أن يكون هناك بين أفراد المجتمع المختلفين حب وعوطف متبادلة، فإن المجتمع، رغم أنه أقل سعادة وانسجاماً، لن يتبدد بالضرورة. المجتمع قد يدوم بوجود أفراد مختلفين فيه، كما في حالة مجموعة من التجار المختلفين، نتيجة إحساس بالمنفعة، ودون أي حب أو عاطفة؛ ورغم أنه لا ينبغي لفرد في مجتمع كهذا أن يكون مديناً بأي التزام أو بنوعٍ من الامتنان لأحد، فإن المجتمع يبقى متماسكاً عن طريق تبادلٍ مصلحي للفوائد وفق معيارٍ متفق عليه.

بيد أن المجتمع لا يدوم بين أفرادٍ مستعدين دوماً لإيذاء وجرح بعضهم بعضاً. في اللحظة التي يبدأ فيها ذلك الأذى، تبدأ الكراهية والأحقاد المتبادلة بينهم، وتتمزق كل الروابط بينهم، ويتبدد أفراد

ذلك المجتمع ويتبعثرون في الخارج نتيجة للعنف وتناقض مشاعرهم. إذا كان بالإمكان نشوء مجتمع يضم اللصوص والقتلة فيجب عليهم، نظراً لمراقبة بعضهم بعضاً على الأقل، الامتناع عن ممارسة السرقة والقتل في ما بينهم. الإحسانُ، إذن، أقلُّ أهمية لوجود المجتمعات من العدل. قد يبقى المجتمع، وإن لم يكن في أفضل حال، دون إحسان، لكن هيمنة الظلم لا بد أن تدمره تماماً.

تبعاً لذلك، رغم أن الطبيعة تحض البشر على فعل الخير عن طريق إشاعة إحساس بالرضى عن النفس كمكافأة مستحقة، لم يخطر لها أن من الضروري الاحتياط لدوام ممارستها من المخاوف التي تنشأ عن عقوبة مستحقة في حالة إهمال التجاوب معها. إنها زخرفةٌ للزينة وليست الأساس الذي تقوم عليه البناية، لذلك كان يكفي للطبيعة اقتراحها لا فرضها بأي حال من الأحوال. العدلُ، خلافاً لذلك، هو الركن الأساسي الذي يقوم عليه الصرح بكامله.

المبدأ الذي نستحسن أو نستنكر فيه تصرفاتنا يبدو مشابهاً بصورة عامة للمبدأ الذي نمارس بواسطته أحكامنا المماثلة على تصرفات الآخرين. إننا نستحسن أو نستنكر تصرف شخص ما وفقاً لما نشعر به، عندما نقارن تصرفه بتصرفات مماثلة لنا فنتعاطف أو لا نتعاطف مع المشاعر والدوافع التي جعلته يقوم بذلك التصرف. وبالطريقة نفسها، فإننا نستحسن أو نستنكر تصرفاتنا وفقاً لما نشعر به عندما نضع أنفسنا في موقف شخص آخر وننظر إليها كما لو كانت من وجهة نظره وفي وضعه، فعندها قد نستطيع أو لا نستطيع الدخول تماماً في، والتعاطف مع، المشاعر والدوافع التي أملتها. ليس بوسعنا أبداً دراسة مشاعرنا ودوافعنا ولا الحكم عليها ما لم نضع أنفسنا خارج موقعنا الطبيعي ونحاول النظر إليها كما لو كنا على مسافة

بعيدة من ذلك الموقع. لكننا لا نستطيع ذلك سوى بمحاولة النظر إليها بعيون الآخرين، أو كما يُحتمل للآخرين أن ينظروا إليها. وتبعاً لذلك، مهما كان حكمنا عليها لا بد أن ينطوي دائماً على إشارةٍ ضمنيةٍ ما إلى ما هو حكمُ الآخرين عليها أو ما قد يكون عليه حكم الآخرين عليها في ظرفٍ معين، أو ما نتخيلُ أنه ينبغي أن يكون حكم الآخرين عليها. نحن نحاول فحص تصرفاتنا وفقاً لما نتخيل كيفية فحص متفرج محايدٍ ونزيهٍ آخر لها. وعندما نضع أنفسنا في مكانه ونفكر بكل المشاعر والدوافع التي أثرت على تصرفاتنا، فسيتبين لنا إما أننا سنقبلها من خلال تعاطفنا مع استحسان ذلك القاضي المفترض الإنصاف، أو أن نرى استنكاره لها فنرفضها.

لو افترضنا أن بوسع مخلوق بشري أن ينمو إلى سن الرجولة في مكان منعزل دون أي اتصال مع بشرٍ مثله، فإنه لن يستطيع التفكير بنفسه كشخص أو بمدى لياقة مشاعره وتصرفاته أو سوئها، أو برجاحة أو تخلف عقله أكثر مما يستطيع التفكير بحسن أو قبح وجهه. هذه كلها أشياء لا يستطيع رؤيتها بسهولة، والتي بطبيعة الحال لا يستطيع النظر إليها، حيث لا مرآة يستطيع استخدامها لهذه الغاية. فإذا ما نقلته للعيش في مجتمع، فستتوفر له فوراً المرآةُ التي كان يحتاج لها، وهي موجودةٌ في انفعالات المحيطين به وسلوكهم، والتي تدل دائماً على شيء ما عندما يتفاعلون مع مشاعره أو يرفضونها؛ وهنا يستطيعُ لأول مرة فهم مدى حسن أو سوء سلوكه، وحسن أو قبح عقله.

عندما أحاول فهم تصرفي الخاص، وعندما أحاول الحكم عليه واستحسانه أو رفضه، يبدو لي واضحاً أني أقسم نفسي إلى

شخصين، إذا صح التعبير؛ وأني أنا الفاحصُ والقاضي أمثلُ شخصيةً أخرى مختلفة عن أنا الآخر، الذي يجري فحصُ تصرفهِ والحكم عليه. الأول هو المتفرج الذي أحاول الدخول في مشاعره بالنسبة لتصرفي من خلال وضع نفسي في مكانه والتفكير في الكيفية التي يبدو لي فيها ذلك التصرف عند النظر إليه من وجهة نظره. الشخص الثاني هو الشخص المعني، الشخص الذي أطلق عليه بحق (أنا) والذي كنت أحاول تكوين رأي عن تصرفه من الموقع الذي اتخذته بصفتي متفرجاً. الأول هو القاضي؛ والثاني هو الشخص الماثل للحكم. لكن أن يكون القاضي هو، من أي ناحية، هو نفس شخص المحكوم، هي مسألة مستحيلة كما يستحيل أن يكون السبب، من أي ناحية، هو أيضاً النتيجة. أن يكونَ المرء ودوداً وجديراً بالتقدير؛ أي أن يستحق الحب والمكافأة، هي أكبر خصائص الفضيلة؛ وأن يكون المرء كريهاً ومستحقاً للعقاب هي أسوأ خصائص الرذيلة. لكن كل هذه الخصائص تتعلق مباشرة بمشاعر الآخرين. الفضيلةُ ليست ودودةً أو مستحقةً للمكافأة لأنها هي بذاتها هدفُ الحب أو هدفُ الامتنان، بل لأنها تثير هذه المشاعر في نفوس الآخرين. الوعيُ الذي تهدف إليه هذه الخصائص الطيبة هو مصدر تلك السكينة الداخلية والرضى عن النفس اللذين يصاحبانها بصورة طبيعية، مثلما تؤدي الشكوك الناجمة عن الحالة النقيضة إلى عذاب الرذيلة. أيُّ سعادةٍ كبرى أن نكون محبوبين وأن نعرف أننا نستحقُ أن نكون محبوبين؟ وأي تعاسة كبرى أن نكون مكروهين وأن نعرف أننا نستحق أن نكون مكروهين؟ حساسيتنا نحو مشاعر الآخرين، الأبعد ما تكون عن عدم الاتساق مع رجولة السيطرة على النفس، هي المبدأُ الأساسي الذي تستند إليه تلك الرجولة. المبدأ نفسه أو الغريزةُ نفسها التي تدفعنا، عندما تحل مصيبة بجارنا،

للتعاطف مع الأسى الذي يشعر به، هي نفسها التي تدفعنا، عندما تحلُّ بنا مصيبة، إلى كبح حزننا وتعاستنا. والمبدأ نفسه، أو الغريزة، الذي يدفعنا لتهنئته في حالة نجاحه وازدهاره، هو نفسهُ الذي يدفعنا لكبح إفراطنا في النشوة والفرح عند نجاحنا وازدهارنا. في كلتا الحالتين، تبدو لياقةُ مشاعرنا وأحاسيسنا متناسبة تماماً مع الحيوية والقوة التي نتعاطف فيها مع مشاعره وأحاسيسه.

الرجلُ ذو الفضيلة الأكثر كمالاً، والرجل الذي نحبه ونجلّه بصورة طبيعية أكثر من غيره، هو ذلك الذي يجمع، إلى جانب سيطرته التامة على مشاعره الأصلية والأنانية، الحساسية المرهفة للغاية لمشاعر الآخرين الأصلية والعاطفية على السواء. الرجلُ الذي يجمع إلى جانب كل فضائل المودة والرقة واللطف فضائل الضخامة والقوة والاحترام، يجب أن يكون بالتأكيد الهدف الطبيعي والمناسب لأعلى درجات محبتنا وإعجابنا.

الشخصُ الأكثر استعداداً بصورة طبيعية لاكتساب المجموعة الأولى من الفضائل هو بالضرورة أيضاً الأكثر قابليةً لاكتساب المجموعة الثانية. الرجل الذي يتعاطف بدرجة أكبر مع أفراح الآخرين وأحزانهم هو الأكثر قابلية لاكتساب سيطرة كاملة على أفراحه وأحزانه الخاصة. والرجل الأكثر حساسية إنسانية هو بطبيعته الأكثر قدرة على اكتساب أعلى درجة من السيطرة على النفس.

ماري ولستونكرافت

إخضاع النساء

لم يكن هناك مفر من أن تؤدي الحماسة للحقوق الطبيعية في أواخر القرن الثامن عشر ببعض الناس إلى إثارة قضية حقوق المرأة. وقد ردت ماري ولستونكرافت (١٧٥٩ ــ ١٧٩٧) على كتاب إدموند بيرك (تأملات في الثورة الفرنسية) بكتابة (تأكيد حقوق الرجال) الذي أكدت فيه «أن الحق الطبيعي للرجل... هو بدرجةٍ من الحرية المدنية والدينية تتوافقُ مع حرية كل فرد آخر يشترك معه في عقد اجتماعي». بعد ذلك بسنتين فقط نشرت كتابها (تأكيد حقوق المرأة) الذي طرحت فيه سؤالاً: «تُرى... عندما يكافح الرجال من أجل حريتهم... فهل في ذلك عدل واتساق مع إخضاع النساء؟». وقد بنت قضيتها حول حقوق النساء كلياً على

أسس المساواة والحقوق الطبيعية. ماري ولستونكرافت وزوجها ويليام غودوين، وهو مُنَظِّر سياسي بارز، هما والدا ماري ولستونكرافت شيلي، مؤلفة كتاب (فرانكنشتاين).

أخاطبُكَ كمشرِّع، وأطلبُ منك أن تتأمل أنه عندما يكافح الرجال من أجل حريتهم، وإتاحة المجال لهم للحكم بأنفسهم على الأمور المتعلقة بسعادتهم، فهل ذلك غيرُ عادلٍ وغير متسق مع إخضاع النساء، بالرغم من أنك تعتقد جازماً بأنك تتصرف بطريقة محسوبةٍ جيداً لتعزيز سعادتهن؟ من الذي نصَّب الرجل قاضياً منفرداً ما دامت المرأة تتقاسم معه هبة العقل؟

لا ينبغي أن يكون هناك إكراه مؤسسٌ في المجتمع، وما دام قانونُ الجاذبية سائداً فإن الجنسين سيأخذان مكانيهما الصحيحين. والآن، بوجود قوانينَ أكثر إنصافاً للمواطنين، فقد يصبحُ الزواج أكثر قدسية: بإمكان الشبان اختيار زوجات بدافع الحب وبإمكان العذارى التخلص من الغرور الأجوف.

أما بالنسبة للحجة المتعلقة بالإخضاع التي تم فيها دائماً استخدامُ الجنس مبرراً، فهي مردودةٌ على الرجل. الكثرةُ كانت دائماً مفتونةً بالقلة؛ ورجالٌ كالوحوش، نادراً ما أبدوا أي إدراكٍ للتفوق الإنساني، استبدوا بآلافٍ من المخلوقات من بني جنسهم. لماذا خضع رجالٌ ذوو مواهب فائقة لهذه الدرجةِ من الانحطاط؟ أليس من المعروف أينما كان أن الملوك، عند النظر إليهم كمجموعة، كانوا دائماً أدنى درجة من حيث القدرة والفضيلة من عددٍ مساوٍ

لهم من الرجال المأخوذين من كتلة عامة من البشر ـ ومع ذلك ألم يعامَلوا وما زالوا يعاملون بدرجة من التبجيل هي سُبَّةٌ للعقل والمنطق؟ الصين ليست البلد الوحيد الذي تم فيه جعل رجل حي إلهاً. هناك رجال خضعوا لقوة طاغية للتمتع بمباهج اللحظة وهم محصنون من العواقب ـ والنساء فعلن فقط الشيء نفسه، ولذلك، وحتى يثبت أن رجل الحاشية، الذي تخلى بذُلّ عن حقه الطبيعي كرجل، ليس كائناً مدركاً، فلا يمكن إثبات أن المرأة أدنى من الرجل لأنها كانت دائماً خاضعة.

القوةُ المتوحشة هي التي حكمت العالم حتى الآن، وواضح من تردد الفلاسفة في إعطاء المعرفة الأكثر فائدة للإنسان والتي تؤدي إلى التغيير أن علم السياسة ما زال في مهده.

لن أستفيض في متابعة هذه الجدلية سوى لإثبات استنتاجٍ واضح، وهو أنه بينما تنشر السياسةُ السليمة الحرية، فإن الجنس البشري، بما في ذلك النساء، سيصبحُ أكثر حكمة وفضيلة.

النساء، مثل الرجال، يصبحن ضعيفات ومترفات بفعل المتع التي تجلبها الثروة؛ لكنهن، بالإضافة لذلك، يُستعبدن من الرجال ويجب أن يصبحن مغريات لكي يجود عليهن الرجل بحكمته لتوجيه خطواتهن المترنحة نحو الطريق القويم. أما إذا كن طموحات، فعليهن حكم طُغاتهن بأحابيل خبيثة، لأنه إذا لم تكن هناك حقوق فليس هناك واجبات ملزمة. القوانين المتعلقة بالنساء، والتي أُريد بحثها في جزءٍ قادم، تؤلف وحدة سخيفة من الرجل وزوجته؛ وبعد ذلك، بالتحول السهل لاعتباره فقط هو المسؤول، تتلاشى قيمة المرأة إلى الصفر.

إنها حقيقةٌ تدعو إلى الإنقباض؛ لكن هذه هي التأثيرات المباركة للحضارة! أكثر النساء احتراماً أكثرهن تعرضاً للظلم؛ وإذا لم يكن لديهن إدراكٌ يفوق بكثير مستوى الإدراك العادي لكلا الجنسين، فلا بد أن يصبحن، بدل التعامل معهن ككائنات حقيرة، حقيراتٍ بأنفسهن. كم عددُ النساء إذن، اللواتي تبددت حياتهن وبتن فرائسَ للقلق والسخط، واللواتي كان يمكنهنّ لهن ممارسة الطب أو إدارة مزارعَ أو متاجر، وأن يقفن شامخات بمثابرتهن وجدّهن، بدلاً من طأطأة رؤوسهن المثقلة بعرق الحساسية الذي يُذْهب الجمال الذي كان يُضفي عليهن ذلك البهاء. بل إني أشك في أن العطف والحب بهذه الدرجة من التلازم كما يزعم الشعراء، لأني نادراً ما رأيت تعاطفاً كبيراً مع النساء ضعيفات الحيلة، إلا إذا كن جميلات؛ عندها قد تصبح الشفقة أداة ناعمة للحب أو مقدمة للشهوة.

هل تتمتع امرأةٌ تكسب قوتها بجهدها باحترام أكبر من أكثر النساء جمالاً ـ هل قلتُ جمالاً؟ كم أنا حساسةٌ لفتّنة الأخلاق الجميلة أو تناغم الذوق الذي يتواءم مع عواطف عقلٍ جيد التنظيم لدرجةٍ أشعر معها بالإرباك لمجرد عقد المقارنة؛ ومع ذلك أنظر حولي فأرى كم هن قليلات أولئك النساء اللواتي يسعين لتحقيق هذا الاحترام لأنفسهن بالابتعاد عن دوامة المتع الطائشة أو ذلك السكون الرائق الذي يخدر النساء الطيبات اللواتي يبتلعهن في جوفه.

بيد أنه يجب عليهن، وهن فخوراتٍ بضعفهن، أن يكنّ محميات دائماً ومتحللات من المسؤوليةِ وكلِّ كدٍّ يسمو بالعقل ـ إذا كان هذا هو حكم القدر، وإذا كن سيجعلن من أنفسهن عديمات الأهمية وحقيرات ومحبات لحياة اللامبالاة، فعليهن ألا يتوقعن الاحترام عندما يبهت جمالهن، لأن مصير أجمل الزهور أن تحظى

بالإعجاب ثم تُمزقها اليد التي قطفتها. لكم أتمنى، مدفوعةً بأصدق بواعثِ الخير، جعلَ بنات جنسي يدركن هذه الحقيقة؛ لكني أخشى أنهن لن يستمعن لحقيقةٍ عرفتها كثيرٌ من نساءٍ مضطربات من خلال تجارب دفعن ثمنها غالياً، ولن يتخلين عن امتيازات الطبقة والجنس من أجل امتيازاتٍ إنسانية ليست حقاً لمن لا يقومون بواجباتها.

إنهم كتّابٌ مفيدون بشكل خاص، في رأيي، أولئك الذين يجعلون الرجل يشعر مع الرجل بصرف النظر عن الموقع الذي يشغله أو عاطفته الحزبية. بعد ذلك، سيسرني إقناع رجالٍ عقلاء بأهمية بعض ملاحظاتي؛ وأقنعهم بتقييم مضمون ملاحظاتي بدون تحيز ــ سأحثهم على إدراكهم؛ وباعتباري زميلة لهم في الإنسانية، أطالب، باسم جنسي، ببعض الاهتمام من ذواتهم وقلوبهم. إني أناشدهم المساعدة على تحرير رفيقتهم وجعلها شريكة لهم في حياتهم.

لو تكرّم الرجال بكسر قيودنا واكتفوا بزمالةٍ معقولة بدلاً من طاعةِ الرقيق، لوجدوا فينا ابنةً أكثر تفهماً، وشقيقةً أكثر حناناً، وزوجةً أكثر وفاء وأماً أكثر منطقيةً. باختصار سيجدوا فينا مواطناتٍ أفضل. عندها سنحبّهم بعواطف صادقة لأنه سيتعيّنُ علينا تعلّم احترامنا لأنفسنا؛ ولن تقطعَ طمأنينة رجلٍ حكيم بلاهةُ زوجته، ولن يكون هناك أطفالٌ يرسَلونَ لأحضان غريبة لأنهم لم يجدوا ملاذاً في أحضان أمهاتهم.

بينجامين كونستانت

حرية القدماء مقارنة بحرية العصريين

كان بينجامين كونستانت (١٧٦٧ ــ ١٨٣٠) ليبرالياً فرنسياً بارزاً في عهد ما قبل الثورة، وخدم في مجلس النواب، وساعد في تأليف معارضة برلمانية على غرار النموذج الإنكليزي. وقد بحث في كتاباته السياسية طبيعة الحرية، وبشكل خاص الفرق بين حرية دول المدن القديمة والحرية الفردية التي تناسب المجتمع التجاري الحديث. وفيما تعاطف مع الحنين للأشكال القديمة، فإنه كان يعتقد بأن العصرية كانت أفضل، ولا بد منها على حد سواء. وهو في هذه المقالة، التي ألقاها في محاضرة عام ١٨٣٣، يؤكد على أن المفهوم القديم للحرية على أنها مشاركة سياسية لا يناسب المجتمع الحديث الذي ينهمك فيه الناس بإنتاج الثروة. الناس العصريون يريدون

حكم أنفسهم بأنفسهم وحرية العيش كما يحلو لهم أكثر من المشاركة كل الوقت في السياسة. هذه المقالة كان لها تأثيرٌ كبير على تطوير الحرية في القارة الأوروبية لكنها ظلت حتى وقت قريب معروفة في العالم الناطق بالإنكليزية حصراً تقريباً من خلال التأثير الذي كان لها على الفيلسوف في جامعة أكسفورد إزيا بيرلين.

أيها السادة:

أود أن ألفت انتباه حضراتكم إلى بعض الفروق، التي لا تزال جديدة، بين نوعين من الحرية: هذه الفروق ظلت حتى الآن غير ملحوظة، أو على الأقل غير لافتةٍ للنظر بما فيه الكفاية. أول هذه الفروق هو الحريةُ التي كانت ممارستها ثمينة للغاية بالنسبة للأقدمين، والثاني هو الحرية الغالية بشكل خاص بالنسبة للشعوب الحديثة. إن صح ظني فسيكون هذا البحث مثيراً للاهتمام من زاويتين مختلفتين. **الأولى**، أننا قد شهدنا خلطاً بين هذين النوعين من الحرية في الأيام الشهيرة لثورتنا، التي كانت سبباً في كثيرٍ من الشرور. لقد أُنهكت فرنسا باختبارات لا فائدة منها سعى القائمون عليها، الذين أقلقهم فشلُهم، لإرغامها على التمتع بمنافع لا تريدها ومنعوها من الحصول على المنافع التي تريدها.

الثانية، أننا ونحن مدعوون من ثورتنا السعيدة (وأصفها بالسعيدة رغم تجاوزاتها لأني أركز انتباهي على نتائجها) إلى التمتع بفوائد حكومةٍ تمثيلية، من دواعي الفضول والاهتمام أن نكتشف السبب في أن هذا الشكل من الحكومة، وهو الشكل الوحيد الذي نستطيع

فيه العثور على بعض الحرية والسلام اليوم، لم يكن معروفاً على الإطلاق للشعوب الحرة القديمة.

هذا النظام هو اكتشاف للعصريين، وسترون، أيها السادة، أن ظروف الجنس البشري في الأزمنة القديمة لم تسمح باستخدام أو إنشاء مؤسسة من هذا النوع. لم يكن بوسع القدماء الشعور بالحاجة إلى مؤسسة كهذه ولا تقدير فوائدها. وقد أوصاهم نظامهم الاجتماعي بالرغبة في حرية مختلفة كلياً عن الحرية التي يوفرها لنا نظامنا الحالي.

محاضرة هذا المساء مكرسة لبيان هذه الحقيقة لكم.

بداية، اسألوا أنفسكم، أيها السادة، ما الذي يفهمهُ رجل إنكليزي، ورجل فرنسي، ورجل من الولايات المتحدة من كلمة «حرية».

الحرية بالنسبة لكل منهم هي الحق في عدم الخضوع إلا للقوانين وعدم التعرض للاعتقال أو السجن أو الإعدام أو إساءة المعاملة بأي طريقة بسبب الإرادة الكيفية لفردٍ أو أكثر. إنها حق كل فرد في التعبير عن رأيه واختيار مهنته وممارستها، والحق في التصرف بأملاكه، بل وحتى إساءة التصرف بها؛ والحق في الذهاب والقدوم دون إذن من أحد ودون الاضطرار لبيان الدوافع أو الالتزامات. إنه حق لكل فرد أن يتعامل مع أفراد آخرين، إما لبحث مصالحهم، أو التصريح بالدين الذي يفضلونه هم وشركاؤهم، أو حتى ببساطة لإشغال أوقاتهم وأيامهم بالطريقة الأكثر ملاءمة لميولهم ورغباتهم. وأخيراً، فإن لكل فرد الحق في ممارسة بعض التأثير على إدارة الحكومة، إما عن طريق اختيار كل المسؤولين الرسميين أو بعضهم،

أو عن طريق الإنابة أو الالتماسات، وهي مطالبات يتعين على السلطات أن تأخذها في الحسبان. الآن دعونا نقارن هذه الحرية بحرية الأقدمين.

مارس الأقدمون الحرية بشكل جماعي، ولكن مباشر، في جوانب عديدة من السيادة التامة؛ من خلال المداولات في الساحة العامة حول الحرب والسلام؛ ومن خلال إصدار الأحكام القضائية؛ وتدقيق حسابات وإجراءات وإدارة الحكام؛ ودعوتهم إلى المثول أمام الاجتماع العام، وتوجيه التهم لهم أو إدانتهم أو إعفائهم من مناصبهم. لكن إذا كان هذا هو ما سماهُ الأقدمون الحرية، فقد قبلوا في الوقت نفسه إلى جانب هذه الحرية الجماعية خضوعاً تاماً للفرد لسلطة المجتمع. لم يكونوا يتمتعون بأي نوعٍ تقريباً من الحريات الحديثة التي أشرنا إليها قبل قليل. كانت كلّ التصرفات الخاصة تخضع لمراقبةٍ شديدة، ولم تكن هناك أي أهمية لاستقلالية الفرد في ما يتعلق بالرأي، ولا بالعمل، ولا، فوق كل شيء بالدين. حق اختبار المرء لدينه واختياره، الذي نراه حقاً ثميناً للغاية، كان يبدو للأقدمين جريمة وعدواناً على المقدسات. كانت سلطة الهيئة الاجتماعية تتدخل في إرادة الفرد وتعوقها في المجالات التي نراها نحن الأكثر نفعاً في حياتنا. في إسبارطة، لم يكن ثيربانروس يستطيع إضافة وترٍ إلى قيثارته دون أن يشكل ذلك انتهاكاً لسلطة القضاة. كذلك كانت السلطة العامة تتدخل في أشد العلاقات الشخصية خصوصية، فلم يكن العريس الإسبارطي الشاب ليستطيع الاختلاء بعروسه بحرية. وفي روما، كان المراقبون يُخْضِعون حياة الأسرة لفحص دقيق. كانت القوانين تنظم العادات، والعادات لها تماسٌ مع كل شيء، بحيث لم يكن هناك شيء تقريباً لم يكن خاضعاً للقوانين.

وهكذا، فإن الفرد في الزمان القديم، الذي كان ذا سيادة تامة تقريباً في الشؤون العامة، لم يكن سوى عبدٍ في كل علاقاته الخاصة. بصفته مواطناً، كان له رأيٌ في قرارات الحرب والسلام؛ أما في حياته الخاصة، فرداً عادياً، فقد كان مقيداً ومراقباً ومقموعاً في كل تحركاته؛ وبوصفه عضواً في الكيان الاجتماعي العام، كان يستجوبُ أو يطردُ أو يدين أو يحرم أو ينفي حكامه ووجهاء قومه؛ أما كفردٍ من الرعية، فقد كان هو نفسه عرضة للحرمان من مكانته وتجريده من امتيازاته ونفيه وإعدامه بقرار من الهيئة العامة التي ينتمي إليها. على النقيض من ذلك في العصر الحديث، فالفرد، المستقل في حياته الخاصة، لا يتمتعُ، حتى في أكثر الدول حرية، سوى بسيادةٍ مظهرية. سيادتُه مقيدة وتكاد تكون دائماً مُعَلَّقة. وإذا استطاع في حالاتٍ معينة ونادرة ممارسة هذه السيادة فسيكون أيضاً محاطاً بالتحذيرات والموانع، وسيتعين عليه دائماً التنازل عنها.

يتعين عليّ، أيها السادة، أن أتوقف لحظةً الآن لتوقّع اعتراضٍ قد يُوجه لي. كان هناك في الزمن القديم جمهوريةٌ لم يكن فيها استعباد الفرد من جانب الكيان العام تاماً حسب الصورة التي وصفتُها. كانت تلك أشهر الجمهوريات جميعاً، ولا بد أنكم حزرتم الآن بأني أعني أثينا. سأعود إلى ذلك فيما بعد، وبإقراري لهذه الحقيقة، فإني سأشير أيضاً إلى حيثياتها. سنرى لماذا كانت أثينا، من بين كل الدول القديمة، الأقرب شبهاً بالدول الحديثة. في كل مكان آخر، كانت السلطة الاجتماعية غير محدودة. لم تكن لدى الأقدمين، كما يقول كوندورسيه، فكرة عن الحقوق الفردية. كان الرجال مجرد آلات، إذا صح التعبير، ينظم القانون تروسها ومسنناتها. وانطبقت حالة الإخضاع هذه أيضاً على جمهورية روما في قرونها الذهبية؛ كان الفرد على نحوٍ ما ضائعاً في الأمة،

وكذلك المواطن في المدينة. سنتقصى الآن هذا الاختلاف الأساسي بين القدماء والمعاصرين ونصل إلى جذوره الأولى.

كانت كل الجمهوريات القديمة محصورة في منطقة جغرافية ضيقة. لم تكن أكثرها سكاناً وأقواها وأهمها تعادل في مساحتها أصغر الدول الحديثة. ونتيجة حتمية لصغر مساحة هذه الجمهوريات، كانت لديها نزعةٌ دائمة للقتال؛ كانت كل جماعة تهاجم جيرانها أو تتعرض للهجوم من جانبهم باستمرار. وهكذا، وبدافع العداوات فيما بينهم، كانوا يقاتلون أو يهددون بعضهم بعضاً باستمرار. أما الذين لم يكن لديهم طموحٌ للفتوحات فلم يكن بوسعهم إلقاء السلاح خشيةَ أن يصبحوا هم أنفسهم هدفاً للفتوحات. كان على الجميع شراء أمنهم واستقلالهم، بل وجودهم كله، بالثمن الباهظ للحروب. كانت تلك هي المصلحة الدائمة، بل تكاد تكون الشغل الشاغل لتلك الدول الحرة في الزمان القديم. أخيراً، ونتيجة حتمية لهذه الحالة، كان لدى كل تلك الدول عبيد. كانت المهن الميكانيكية، وحتى الصناعية في بعض الدول، من اختصاص بشر مقيدين بالسلاسل.

العالمُ الحديث يوفر لنا مشهداً مناقضاً تماماً. أصغرُ دولةٍ في عالمنا اليوم أكبرُ حجماً بدرجة لا تقارن مما كانت عليه إسبارطة أو روما لمدة تزيد على خمسة قرون. بل إن إنقسام أوروبا إلى دولٍ عديدة هذه الأيام هو، بفضل التطور الحضاري، شكلي أكثر منه حقيقياً. وفيما كان كل شعبٍ في الماضي يشكلُ أسرة معزولة، هي العدو بالفطرة للأسر الأخرى، فإن هناك كتلة بشرية تعيش اليوم وهي متجانسةٌ بطبيعتها الأساسية رغم اختلاف تسمياتها وأنظمتها الاجتماعية. هذه الكتلة قوية بما فيه الكفاية بحيث لا تخشى شيئاً

من القبائل البربرية، وهي متحضرةٌ بما فيه الكفاية بحيث تجد الحرب عبئاً عليها، وميلُها الدائم هو السلام.

هذا الفرقُ يؤدي إلى فرقٍ آخر. الحربُ تسبق التجارة. الحربُ والتجارة هما فقط وسيلتان مختلفتان لتحقيق الغاية نفسها، وهي الحصول على ما تريد. التجارة هي ببساطة جزيةٌ تُدفع لقوةِ المالك من المتطلع للامتلاك. إنها محاولةٌ للاستيلاء، باتفاق متبادل، على شيء لم يعد المرء أمل بالحصول عليه بالعنف. الرجل الذي كان دائماً هو الأقوى لا يمكن أن تخطر له فكرة التجارة. الخبرة التي تثبتُ له أن الحرب، أي استخدام القوة ضد قوة الآخرين، والتعرض لعوائق وهزائم متنوعة، هي التي تجعلُه يلجأ للتجارة، أي الوسيلة الألطف والأكثر ضماناً لإغراء الآخرين بالموافقة على ما يخدم مصالحه. الحرب دفعٌ غريزي، وتجارة وحسابات. تبعاً لذلك، لا بد أن يأتي عصرٌ تحل فيه التجارة محل الحروب. وقد وصلنا إلى هذا العصر.

لست أعني أنه لم تكن هناك تجارة بين الأقدمين، لكن من كانوا يتعاملون في التجارة كانوا الاستثناء لا القاعدة العامة. ولا تسمحُ لي المدة المخصصة لهذه المحاضرة بالتحدث مفصلاً عن العوائق التي كانت تقف في وجه التجارة في ذلك الزمان؛ وأنتم تعرفونها كما أعرفها؛ وسأذكر واحدة منها فقط.

كان جهلُ البحارة القدماء بالبوصلة يعني أن عليهم الإبحار دائماً قرب الشواطئ. كان الإبحارُ عبر أعمدة هرقل، أي مضيق جبل طارق، يعدّ مشروعاً في غاية الجسارة. الفينيقيون والقرطاجيون، الأكثر مهارة في الملاحة، لم يقدموا على هذه المخاطرة إلا في وقت

متأخر، وظل مثالهم دون تقليد من أحد لزمن طويل. وفي أثينا، التي سنتكلم عنها بعد قليل، كانت نسبة الفائدة على الاستثمارات البحرية ٦٠٪ فيما الفائدة الحالية هي ١٢٪: هذا يبين مدى الخطورة التي كانت تبدو عليها فكرة ارتياد البحار البعيدة.

أكثر من ذلك، اذا إستطعتُ أن أسمح لنفسي بالاستطراد الذي سيكون مطولاً، لسوء الحظ، فإني أود أن أبين لكم، أيها السادة، من خلال تفاصيل عادات وتقاليد وطرق التجارة التي كان يتعامل بها الأقدمون، أن تجارتهم نفسها كانت متشربة بروح العصر، بجو الحربِ والعداء الذي كان يحيط بها. كانت التجارة، تبعاً لذلك، حدثاً سعيداً، أما اليوم فهي من طبيعة الأمور، والهدف الوحيد، والنزعةُ الشاملة، والحياةُ الحقيقية للشعوب. الشعوب اليوم تريد السلام والهدوء، ومع الهدوء والسلام تأتي الراحة، وكمصدر للراحة تأتي الصناعة. الحربُ تصبح كل يوم وسيلةً غير فعالة لتحقيق رغباتهم. مخاطرُ الحروب لم تعد توفر للأفراد فوائد تعادل نتائج العمل السلمي والتعامل المنتظم. في الزمان القديم، كان الانتصارُ في الحرب يعني زيادة الثروة العامة والخاصة على السواء في العبيد والغنائم واقتسام الأرض، أما في العصر الحديث، فحتى الحروب الناجحة تكلف بالتأكيد أكثر مما تستحق.

وأخيراً، فإنه بفضل التجارة، والدين والتقدم الفكري والأخلاقي للجنس البشري لم يعد هناك عبيد لدى شعوب القارة الأوروبية. يجبُ على الرجال الأحرار ممارسة كل المهن وتوفير كل احتياجات المجتمع.

من السهل أن نرى، أيها السادة، النتيجة الحتمية لهذه الفروق: **أولاً**،

حجمُ البلد يؤدي إلى انخفاضٍ موازٍ في الأهمية السياسية لكل فرد. كان أي فرد مغمور في إسبارطة أو روما يمتلك سلطة، وهذا لا ينطبق اليوم على مواطن بسيط في بريطانيا أو الولايات المتحدة، فتأثيره الشخصي هو جزء ضئيل جداً من إرادة المجتمع التي توجه عمل الحكومة.

ثانياً، لقد حرم إلغاء الرق المواطنين من غير العبيد من كل إمكانات الاسترخاء والراحة التي كانت تنجم عن تولي العبيد لمعظم العمل. لو لم يكن هناك عبيدٌ في أثينا، لما استطاع ٢٠,٠٠٠ مواطن أثيني قضاء كل يوم في المناقشة في الساحة العامة.

ثالثاً، التجارةُ، خلافاً للحرب، لا تترك فتراتٍ من عدم النشاط في حياة الأفراد. الممارسةُ الدائمة للحقوق السياسية، والمناقشاتُ اليومية لشؤون الدولة، والخلافات، والمطارحات الكلامية، وأجواء الجماعات المختلفة وحركاتها، والاهتياجات التي لا بد منها، والإشغال الإلزامي، إذا جاز التعبير، لحياة القدماء الذين سيكونون لولا هذا المصدر في غاية التعاسة والسأم دون عملٍ يقومون به، كلها لا تؤدي اليوم سوى إلى بعض الاضطراب والتعب للشعوب الحديثة، فحيث إن كل فرد مشغول بتوقعاته ومشاريعه والمتع التي يحصل عليها أو يأملُ الحصول عليها، فإنه لا يرغب في أن يُبعده شيء عن شؤونه هذه إلا بأقل ما يمكن ولفترات قصيرة.

أخيراً، التجارة تَبُثّ في نفوس الرجال شغفاً قوياً بالاستقلال الفردي. التجارةُ توفر لهم احتياجاتهم، وتشبع رغباتهم دون تدخل من السلطات. هذا التدخل يكاد يكون دائماً ــ وأنا لا أعرف لماذا أستخدم كلمة يكاد ــ فهل بالفعل دائماً، مبعثاً للاضطراب

والارتباك. في كل مرة ترغبُ السلطة الجماعية في التدخل في المضاربات الخاصة، فإنها تزعج المضاربين. وكلما تظاهرت الحكومة بأنها ستقوم بعملنا من أجلنا فإنها تقوم بذلك بتكلفةٍ أكبر وكفاءةٍ أقلَّ منا.

يترتبُ على ما أشرت إليه للتو، أنه لم يعد بوسعنا الاستمتاع بحرية القدماء، التي كانت مكونة من مشاركة نشطة ودائمة في السلطة الجماعية. حريتنا يجب أن تتكون من متعة سلمية واستقلال خاص. الحصة من السيادة التي كانت تعطى لكل فرد في الزمن القديم لم تكن افتراضاً تجريدياً كما هي عليه الحال اليوم. كان هناك تأثيرٌ حقيقي لإرادة كل فرد: وكانت ممارسة هذه الإرادة متعةً حقيقية ومتكررة. نتيجة لذلك، كان الأقدمون مستعدين لبذل تضحيات كبيرة للمحافظة على حقوقهم السياسية وحصتهم في إدارة الدولة. كان كل فرد، وهو يشعر بالفخر بكل هذه القيمة لصوته، يجد في هذا الوعي بأهميته الشخصية مكافأة كبيرة.

لم تعد مكافأة كهذه موجودة لدينا اليوم. الفردُ الضائع وسط الحشود لا يستطيع تقريباً إدراك التأثير الذي يمارسه، وإرادته لا تفرض نفسها على المجموع؛ وليس هناك ما يؤكد له في نظره أنه متعاون.

لذلك، فإن ممارسة الحقوق السياسية، توفرُ لنا جزءاً فقط من المتع التي كان الأقدمون يجدونها فيها. لكن في الوقت نفسه، فإن التقدم الحضاري والتوجه التجاري للعصر والاتصالات بين الناس، كلها ضاعفت ونوَّعت، بلا حدود، وسائل السعادة الشخصية.

يترتب على ذلك أننا يجب أن نكون أكثر تعلقاً بكثير من الأقدمين باستقلالنا الفردي. الأقدمون عندما ضحوا بالاستقلال مقابل حقوقهم السياسية، ضحوا بالقليل ليحصلوا على الكثير؛ بينما إن فعلنا الشيء نفسه الآن نكون قد ضحّينا بالكثير في سبيل الحصول على القليل.

كان هدف الأقدمين المشاركة في السلطة الاجتماعية بين مواطني البلاد نفسها: وهذا ما كانوا يطلقون عليه حرية. أما هدف الناس اليوم فهو الاستمتاع بالأمن في المتع الخاصة؛ ويطلقون كلمة حرية على الضمانات التي توفرها المؤسسات لهذه المتع.

خطرُ الحرية القديمة هو أن الرجال الذين كانوا معنيين فقط بتأمين حصتهم من السلطة الاجتماعية، قد لا يعلقون أهمية تذكر على الحقوق الفردية والمتع.

خطرُ الحرية الحديثة هو أنه يتعين علينا، ونحن منغمسون في الاستمتاع باستقلالنا الخاص والسعي وراء مصالحنا الخاصة، أن نتخلى بكل سهولة عن حقنا في المشاركة في السلطة السياسية. الذين يمسكون بزمام السلطة يهمهم جداً تشجيعنا على ذلك، وهم مستعدون تماماً لتجنيبنا كل مشقة ما عدا الطاعة والدفع! سيقولون لنا: ما هي أهداف جهودكم في نهاية المطاف؟ ما هي دوافع مشقتكم وهدف كل آمالكم؟ أليست هي السعادة؟ حسناً، دعوا مسألة هذه السعادة لنا وسنوفرها لكم. كلا، أيها السادة. يجب علينا ألا ندعها لهم. مهما كان هذا الالتزام الرقيق مؤثراً، دعونا نطالب السلطات بالبقاء ضمن حدودها؛ دعهم يلتزمون بأن يبقوا عادلين. وسنتولى نحن مسؤولية إسعاد أنفسنا.

أليكسس دو توكوفيل

المشاركة في الحياة المدنية

البشر حيوانات اجتماعية، والأفراد يختارون التعاون فيما بينهم بطرق عديدة. لقد أُعجبَ توكوفيل بجانب معين من المجتمع المدني، وهو الشراكات العديدة التي أنشأها الأميركيون للقيام بمختلف أنواع المشاريع المجدية. وقد قارن هذا الوضع مع وطنه فرنسا حيث ألغيت خلال الثورة التي هزت البلاد الكنيسة والمؤسسات الوسيطة الأخرى، وتم تركيز السلطة في الدولة المركزية.

المشاركاتُ السياسية القائمة في الولايات المتحدة هي مجرد ظاهرة واحدة وسط حشد هائل من المشاركات في ذلك البلد. الأميركيون، من كل الأعمار، وكل الأحوال، وكل التوجهات يعملون باستمرار على تكوين مشاركات. ليس لديهم فقط شركات

تجارية وصناعية، التي يساهم فيها الجميع، بل مشاركات من ألف نوع آخر- دينية، أخلاقية، جدية، تافهة، واسعة أو محدودة، ضخمة أو شديدة الصغر. الأميركيون يؤلّفون مشاركاتٍ في النشاطات الترويحية، وإنشاء مؤسسات تعليمية، وبناء الفنادق، والكنائس، ونشر الكتب، وإرسال بعثات إلى أقاصي الدنيا؛ وبالطريقة نفسها يبنون مستشفياتٍ سجوناً ومدارس. وإذا كنت سأقدم بعض الحقيقة أو أعبر عن إحساس بالتشجيع لمثل عظيم، فإني أقول إنهم يؤلّفون المجتمع. عندما تجد القائمين على مشروع ما، هم الحكومةُ في فرنسا، أو رجل رفيع المكانةِ في بريطانيا، فإنك بالتأكيد ستجد في الولايات المتحدة شركةً تقوم بهذه المهمة.

صادفتُ أنواعاً عديدة من المشاركاتِ في أميركا أعترف بأنه لم تكن لدي فكرة سابقة عنها؛ ولطالما أُعجبت غالباً بالمهارة البالغة التي يستطيع بواسطتها سكان الولايات عرضَ اقتراحٍ لمشروع مشترك يقتضي جهود عدد كبير من الرجال المرموقين وجعلهم يقبلون بسرور على السعي لتنفيذه.

منذ ذلك الوقت قمت بزيارةٍ لإنكلترا، التي أخذ عنها الأميركيون بعض قوانينهم والكثير من عاداتهم؛ وقد بدا لي أن مبدأ المشاركة لم يكن سائداً أو معمولاً به في ذلك البلد إطلاقاً. الإنكليز يقومون بأشياء عظيمة بطريقة فردية غالباً؛ بينما يكوّن الأميركيون شركاتٍ لأصغر المشاريع. من الواضح أن الإنكليز يرون المشاركة وسيلة قوية للعمل، بينما يبدو أن الأميركيين يرونها الوسيلةَ الوحيدة لديهم للعمل. وهكذا فإن البلد الأكثر ديموقراطيةً على وجه الأرض هو الذي يستخدم فيه الرجال في عصرنا في غاية الإتقان فن العمل بشكل مشترك لتحقيق أهدافهم المشتركة، وقد

طبقوا هذا العلم الجديد على أكبر عدد من الأغراض. هل هذا نتيجة مصادفة؟ أم هناك في الواقع أي صلة ضرورية بين مبدأ المشاركة ومبدأ المساواة؟

تحوي المجتمعاتُ الأرستقراطية دائماً، ضمن عدد كبير من الأشخاص الذين ليس لهم سلطةٌ هم أنفسهم، عدداً قليلاً من المواطنين الأغنياء وذوي النفوذ الذين يستطيعُ كل منهم تحقيقَ مشاريع كبيرة بمفرده. في المجتمعات الأرستقراطية لا يحتاجُ الرجال للعمل معاً لكي ينجزوا عملاً، لأنهم مترابطون بقوة فيما بينهم. كل مواطنٍ غني وذي نفوذ يمثل رئيساً لشركة إلزامية ودائمة مؤلفة من كل أولئك الذين يعتمدون عليه أو الذين يجعلُهم أتباعاً له لتنفيذ مآربه.

على النقيض من ذلك في الأمم الديموقراطية، فجميع المواطنين مستقلون وبسيطون؛ ومن الصعب عليهم أن ينجزوا شيئاً بأنفسهم، ولا يستطيع أي منهم إرغام رفاقه على مساعدته. ولذلك فهم جميعاً يصبحون بلا حول ولا قوة إذا لم يتعلموا طوعياً كيف يساعدون بعضهم بعضاً. لو لم تكن هناك في البلد الديموقراطي حقوق ولا ميول للرجال للتشارك من أجل أهداف سياسية فإن استقلالهم سيكون عرضة لخطر كبير؛ لكنهم قد يحتفظون لوقت طويل بثروتهم ومزارعهم: فيما لو أنهم لم يكتسبوا إطلاقاً عادة تكوين المشاركات في الحياة العادية، فإن الحضارة نفسها ستكون عرضة للخطر. الأمةُ التي يفقد فيها الأفراد القدرةَ على تحقيق أشياء كبيرة بمفردهم، دون الحصول على وسائل لتحقيقها بجهود مشتركة، سترتد سريعاً إلى البربرية.

قد تؤدي حكومةٌ ما الدور الذي تقوم به بعضُ أكبر الشركات الأميركية؛ وقد حاولت ولاياتٌ عديدة ضمن الاتحاد الأميركي ذلك فعلاً؛ لكن أين هي السلطة السياسية التي تستطيعُ في أي زمان ومكان القيام بالعدد الهائل من المشاريع الصغيرة التي يقوم بها المواطنون الأميركيون يومياً بالاستعانة بمبدأ المشاركة؟ من السهل التنبؤ بأنه لن يطول الوقت قبل أن يصبح الإنسان بمفرده أقل ثم أقل قدرة على إنتاج لوازم الحياة الضرورية. ولذلك فإن مهمة السلطة الحاكمة ستزيد باستمرار وستزداد جهودها في كل يوم. وكلما قامت بنفسها بمهمة الشركات احتاج الأفراد، الذين فقدوا مفهوم العمل المشترك بينهم، لمساعدتها: هذه أسبابٌ ونتائج تتوالد بعضها من بعض باستمرار. هل تتولى إدارةُ البلد في نهاية المطاف إدارة كل الصناعات التي لا يستطيع مواطن بمفرده القيام بها؟ وإذا جاء وقتٌ بعد زمن طويل، ونتيجة للتقسيم الكثيف للأراضي الزراعية، أصبحت فيه الأرضُ مقسمةً إلى عدد لا حصر له من الحيازات بحيث لا يمكن زراعتها إلا من جانب شركات من المزارعين، فهل سيكون من الضروري لرئيس الحكومة أن يترك رئاسة الدولة للسير وراء المحراث؟ إن معنويات الأفراد وذكاءهم في بلد ديموقراطي سيكونان تحت طائلة الخطر بقدر الخطر الذي تتعرض له أعمالُها وصناعاتها إذا اغتصبت الحكومة كلياً الدور الذي تقوم به الشركات.

لا يمكن أن يحصل حشد المشاعر والأفكار، ولا اتساع القلوب، ولا تطوير العقل البشري بوسيلةٍ سوى التأثير المتبادل للبشر بعضهم على بعض. لقد بنيتُ أن هذه التأثيرات تكادُ تكون معدومةً في البلدان الديموقراطية؛ ولذلك يجب خلقها اصطناعياً، ولا يمكن تحقيقُ ذلك إلا عن طريق التشارك.

عندما يتبنى أفرادُ مجتمع أرستقراطي رأياً جديداً أو ينتابهم شعور جديد، فإنهم يعطون لهذا الرأي أو ذلك الشعور موقعاً إلى جانب أنفسهم على تلك المنصة الرفيعة التي يقفون عليها، إذا جاز التعبير؛ والآراء والمشاعر الواضحة تماماً للجمهور يسهلُ إدخالها إلى قلوب الجميع. السلطةُ الحاكمة في البلدان الديموقراطية هي الوحيدة بطبيعة الحال المهيأة للتصرف بهذه الطريقة؛ لكن من السهل رؤيةُ أن تصرفها يكون دائماً غير مناسبٍ وغالباً مصدراً للخطر. لا يمكن الحكومة أن تكون قادرة على المحافظة على حيوية وتجديد دورة الأفكار والمشاعر بين عدد كبير من الناس أكثر من قدرتها على إدارة عمليات الصناعة الإنتاجية. ما إن تحاول حكومةٌ تجاوز محيطها السياسي وتدخل في هذا الطريق الجديد حتى تأخذ، حتى من غير قصد، بممارسة طغيانٍ لا يطاق؛ لأن الحكومة لا يمكنها سوى إملاء قواعد صارمة، والأفكارُ التي تريدها يتم تطبيقُها بطريقة قاسية، وليس من السهل أبداً التمييز بين نصائحها وأوامرها. الأسوأ من ذلك هو أن تقتنع الحكومةُ فعلاً بأنها معنية بمنع انتشار الأفكار؛ عندما تقفُ جامدة ورازحةً تحت ثقل بلادةٍ اختيارية. تبعاً لذلك، فعلى الحكومات ألّا تكون هي السلطة الوحيدة الفعالة: ينبغي أن تحل المشاركات، في البلدان الديموقراطية، محل أولئك الأفراد العاديين ذوي النفوذ الذين جرفتهم بعيداً المساواةُ في الأحوال. حالما يتبنى نفرٌ من سكان الولايات المتحدة رأياً أو إحساساً يريدون ترويجه في العالم يبدأون بالبحث عن مساعدةٍ متبادلة؛ وحالما يجدون بعضهم بعضاً فإنهم يوحدون جهودهم. منذ تلك اللحظة، لا يعودون رجالاً معزولين بل قوةً واضحة عن بعد تصبح أعمالها مثلاً يُحتذى وأقوالها مسموعة. في المرة الأولى التي سمعتُ فيها أثناء وجودي في الولايات المتحدة بأن مائة ألف شخص قد ألزموا

أنفسهم علناً الامتناع عن تناول المشروبات الكحولية، بدت لي المسألة وكأنها نكتة وليست تعهداً جدياً؛ ولم أدرك على الفور لماذا لا يكتفي هؤلاء المواطنون بشرب الماء وهم جالسون قرب مدافئهم. ثم فهمت بعد ذلك أن هؤلاء المائة ألف أميركي الذين أفزعهم انتشار تناول المسكرات حولهم، قرروا تبنّي الدعوة إلى الاعتدال في تناول المشروبات الكحولية. لقد تصرفوا بالطريقة نفسها التي قد يتصرفُ بها شخص مرموق حين يرتدي ملابس بسيطة تشجيعاً لأولئك الأقل شأناً على ازدراء الترف. لو كان هؤلاء المائة ألف يعيشون في فرنسا، فالأرجح أن يكتب كلٌّ واحد منهم مذكرة للحكومة للعمل على مراقبة البارات في جميع أنحاء المملكة.

لا أعتقد أن هناك ما يستحق اهتمامنا أكثر من المشاركات الفكرية والأخلاقية في أميركا. المشاركات السياسية والصناعية في ذلك البلد تلفت أنظارنا بشدة؛ أما المشاركات الأخرى فلا نراها بسهولة، وإذا اكتشفناها، فإننا لا نقدرها حق قدرها لأننا لم يسبق لنا تقريباً أن رأينا أشياء من هذا النوع. إلا أنه يجب الاعتراف بأنها ضروريةٌ للشعب الأميركي ضرورة المشاركات الأولى، بل ربما أكثر.

عِلمُ المشاركة في البلدان الديموقراطية هو أمّ العلوم؛ لأن تقدم سائر العلوم الأخرى يعتمد على مدى تقدمه.

هناك من بين القوانين التي تحكم حياة المجتمعات البشرية قانونٌ يبدو أنه أكثر دقةً ووضوحاً من القوانين الأخرى. إذا كان للبشر أن يبقوا متحضرين أو أن يصبحوا كذلك فيجب أن ينمو فنُّ المشاركة ويتحسن بالنسبة نفيها التي تزداد بها المساواةُ في الأحوال.

أليكسس دو توكوفيل

الفهم الصحيح لمعنى المصلحة

يبحث توكوفيل في هذا المقال الطرق التي يمكن بها للمصلحة الذاتية «المفهومة على الوجه الصحيح» أن تضبط الناس «في التعود على الانتظام، والتروي، والاعتدال، وبعد النظر [و] ضبط النفس».

عندما كان نفرٌ من الرجال الأغنياء والأقوياء يديرون العالم، كان هؤلاء الأشخاص يحبون التغني بفكرة راقية بشأن واجبات الرجال. كانوا مغرمين بالقول إنه يجدر بالمرء أن ينسى نفسه، وأن العمل الطيب لا ينبغي أن يكون مرتبطاً بمنفعةٍ أو مكافأة، كما لو كان العمل يتم من قبل الخالق نفسه. كان هذا هو الرأيُ الأخلاقي السائد في ذلك الزمان.

أشك في أن الناس كانوا أكثر فضيلةً في العصور الأرستقراطية من العصور الأخرى؛ غير أنهم كانوا دائبي الحديث عن محاسن الفضيلة، ولم تكن الفائدةُ منها تُبحث إلا سراً. لكن حيث إن التخيل لا يحتاجُ للتحليق عالياً، وتتركز أفكار كل إنسانٍ في نفسه، فإن الدعاة إلى التمسك بالأخلاق مذعورون من فكرة التضحية بالنفس، ولم يعودوا يغامرون بعرضها على العقل البشري. ولذلك أخذوا يكتفون بالتساؤل فيما إذا كانت الفائدة الشخصية لكل فرد في المجتمع تكمن في العمل لمصلحة الجميع؛ وعندما يجدون نقطةً التقت فيها المصلحة الشخصية بالمصلحة العامة وامتزجتا، فإنهم يغدون متلهفين لإبراز هذه الحالة. الملاحظاتُ من هذا النوع تتضاعف تدريجياً: ما كان مجردَ ملاحظة مفردة أخذ يصبح مبدأً عاماً؛ وأخذ الناس يؤمنون بأن الإنسان يخدم نفسه عندما يخدم رفاقه من بني البشر وأن مصلحته الخاصة مفيدةٌ للصالح العام.

لقد أظهرتُ في عدة أماكن من هذا العمل الوسائل التي يستخدمها سكان الولايات المتحدة ليتدبروا دائماً تقريباً الجمع بين فوائدهم وفوائد زملائهم المواطنين. وغرضي الآن هو الإشارةُ إلى القاعدة العامة التي تجعل من الممكن لهم تحقيق ذلك. من الصعب أن تجد أحداً في الولايات المتحدة يتحدث عن جمال الفضيلة؛ لكنهم يؤكدون أن الفضيلةَ مفيدةٌ ويثبتون ذلك كل يوم. دعاةُ الأخلاق في أميركا لا يزعمون أنه يتعين على الرجال أن يضحّوا بأنفسهم من أجل رفاقهم من بني البشر بحجة أن من النبل الإقدام على تضحيات كهذه؛ لكنهم يؤكدون بجرأة أن تضحياتٍ كهذه هي ضرورية لمن يفرضها على نفسه قدر ضرورتها لأولئك الذين يقدم التضحية لأجلهم.

الأميركيون، على النقيض، مغرمون بتفسير كل الأعمال في حياتهم تقريباً انطلاقاً من مبدأ المصلحة المفهومة على الوجه الصحيح؛ ويبينون بمنتهى الرضى عن أنفسهم كيف أن اهتماماً مستنيراً بأنفسهم يدفعُهم دائماً لمساعدة بعضهم بعضاً.

مبدأ المصلحة المفهومة على الوجه الصحيح ليس مبدأً متعالياً، لكنه واضحٌ ومؤكد. إنه لا يتوجه نحو أهداف كبرى لكنه يحقق دون جهد كبير كل الأهداف التي يتوجه نحوها. وحيث إنه يقع ضمن كل القدرات، فإن بوسع كل فردٍ فهمه وتذكره دون صعوبة. هذا المبدأ، بتطابقه المثير للإعجاب مع الضعف الإنساني، يحقق بسهولة انتشاراً كبيراً؛ وهو انتشارٌ لا يتعرض للتشكيك، لأن المبدأ يربط مصلحةً شخصية بمصلحةٍ شخصية أخرى، ويستخدم لتوجيه الانفعالات الأداة نفسها التي تثير تلك الانفعالات.

مبدأُ المصلحة المفهومة على الوجه الصحيح لا ينتجُ تضحيات كبرى، لكنه يوحي بأعمالٍ يومية صغيرة من إنكار الذات. المصلحةُ بنفسها لا يمكن أن تكفي لجعل رجلٍ ما فاضلاً لكنها تنشئ في نفوس عدد من المواطنين عادات الانتظام والتروي والاعتدال وبُعد النظر وضبط النفس؛ وهي لا تجعل الرجال فاضلين تلقائياً، بل تجذبهم تدريجياً إلى ذلك الاتجاه بحكم العادة. إذا كان لمبدأ المصلحةِ المفهومة على الوجه الصحيح أن ينتشر في كل العالم الأخلاقي، فستكون الفضائل غير العادية أكثر ندرة دون شك؛ لكني أعتقد أن الفساد الواسع سيصبح أقل شيوعاً. قد يمنعُ مبدأ المصلحة المفهومة على الوجه الصحيح بعض الرجال من الصعود فوق مستوى البشر؛ لكنه سينتشلُ عدداً كبيراً من الرجال الآخرين الذين كانوا تحت ذلك المستوى بكثير ويحافظ عليهم. لاحِظْ بعض

الأفراد، وقد تجد أن هذا المبدأ قد تدنى بمنزلتهم؛ انظر إلى الجنس البشري كله، فستجد أنه قد ارتقى بمنزلتهم.

وليام لويد غاريسون

لا يحق لرجل امتلاك رجل

كان الرقُّ انتهاكاً لمبادئ الليبرتارية بقدر ما يمكن أن يتخيل الإنسان، ولذلك فليس من دواعي المفاجأة أن يكون العديدُ من قادة الدعوة إلى تحرير العبيد من الليبرتاريين. وقد أسسوا حجتهم على الحقوق الطبيعية وغير القابلة للانتهاك في الحياة والحرية والملكية، ولاحظوا في الوقت نفسه أن كل إنسانٍ يمتلكُ نفسه ــ ولذلك فإن مالك العبيد، كما يؤكدُ (إعلان المشاعر الصادر عن المؤتمر الأميركي ضد العبودية) عام ١٨٣٣، إنما هو «سارقُ بشر». لم تكن الدعوةُ إلغاء العبودية مجرد حملةٍ من أجل حقوق الأفراد، بل كانت عنصراً هاماً في الكفاح التاريخي الطويل لنشر الكرامة بين عدد أكبر من الأفراد. ولعل وليام لويد غاريسون (١٨٠٥ ــ ١٨٧٩)

الذي كتب هذا الإعلان كان أبرز قادة حركة إلغاء العبودية. وقد أصدر وحرر (المحرِّر) وناضل بشدة من أجل إلغاء العبودية بشكل فوري وتام.

انقضى ما يزيدُ على سبعٍ وخمسين سنة منذ اجتمعت فئةٌ من الوطنيين في هذا المكان للتداول في الإجراءات الضرورية للتخلص من ربْقةِ مستعمرٍ أجنبي. وقد كان حجر الزاوية الذي أقاموا عليه معبد الحرية هو بصورة عامة ما يلي ـ «أن الناس كافةً خلقوا متساوين؛ وأن الخالق قد وهبهم حقوقاً معينة غير قابلة للتصرف؛ وأن من بين هذه الحقوق، الحق في الحياة والحرية والسعي لتحقيق السعادة». وعلى الصوت العالي لدعوتهم تلك، نهض ثلاثةُ ملايين شخص من سُبات الموت واندفعوا للكفاح بدمائهم؛ معتبرين أن من الأكرم لهم أن يموتوا فوراً رجالاً أحراراً من الرغبة في العيش ساعة واحدة عبيداً. كانوا قليلين في عددهم ـ فقيرين بمواردهم؛ لكن القناعة الصادقة بأن الحقيقة والعدل والحق كانت إلى جانبهم جعلتهم عصيين على الهزيمة.

كانت مظالمهم، على فداحتها، نقطةً صغيرة مقارنة بالمظالم والمعاناة التي يتحملها هؤلاء الذين ندافع عنهم. آباؤنا لم يكونوا عبيداً أبداً ـ لم يُشروا ويُباعوا إطلاقاً كالقطعان ـ لم يكونوا محجوبين بتاتاً عن نور العلم والدين ـ ولم يخضعوا قط لسياط المراقب القاسية.

لكن هؤلاء الذين نسعى جاهدين لتحريرهم ـ الذين يؤلفون حالياً سُدس الرجال في بلادنا ـ يعاملون بموجب القانون ومن جانب كائنات بشرية مثلهم، كبضاعةٍ في السوق، كسلعٍ ومتاعٍ،

وكوحوشٍ مفترسة؛ إنهم يُسْلبون يومياً ثمار كدهم دون تعويض؛ ولا يتمتعون بأي حماية دستورية أو قانونية من انتهاكات فاجرة لأشخاصهم؛ ويتم التفريق بينهم بكل قسوة ـ الطفل ينزع من أحضان أمه الملتاعة ـ والزوجة كسيرةُ القلب من زوجها الباكي ـ من أجل نزوةٍ أو متعة لطاغيةٍ عديم الإحساسِ بالمسؤولية. من أجلِ جريمتهم في أن بشرتهم داكنة اللون، تراهم يعانون آلام الجوع وضرب السياط وخزي العبودية الوحشية. وهم يُتركون في ظلمة جهلٍ همجي بموجب قوانين صريحة سُنت لجعل تعليمهم فعلاً جُرمياً.

هذه هي الظروف الأساسية لأحوال ما يزيد على مليونين من شعبنا، والتي يمكن التثبت منها من آلاف الحقائق التي لا مجال للتشكيك فيها، ومن قوانين الولايات التي تبيحُ العبودية.

ولذلك فإننا نؤكد أنه في ضوء الامتيازات المدنية والدينية لهذه الأمة، فإن ذنب ظلمها لا نظير له لدى أي أمة على وجه الأرض؛ وأنها، تبعاً لذلك، ملزمةٌ فوراً بإعلان ندمها وفك الأغلال الثقيلة لأولئك المظلومين وتركهم يذهبون أحراراً.

كذلك نؤكد أنه لا يحقّ لأحدٍ استعباد أخيه أو معاملته كالبهائم، للاحتفاظ به أو اعتباره، للحظة واحدة سلعة تجارية، لحرمانه من أجره بالتحايل والخداع، أو التعامل مع عقله كحيوان بإنكار وسائل تطوره اجتماعياً وأخلاقياً.

حق التمتع بالحرية حقٌّ غير قابل للتصرف، والاعتداءُ على هذا الحق هو اغتصابٌ لحق طبيعي. لكل إنسان حق في جسده ـ ونتاج كده

ـ وحماية القانون ـ وللمنافع العامة في المجتمع. إن شراءَ أو سرقة إنسانٍ أفريقي وإخضاعه للعبودية قرصنة، ومن المؤكد أن استعباد أميركي هو خطيئة مُساوية لاستعباد أفريقي.

لذلك، فنحن نعتقد ونؤكد، أنه ليس هناك، من حيث المبدأ، فرقٌ بين تجارة العبيد الأفارقة والعبودية الأميركية.

وأن كل مواطن اميركي يحتجز إنساناً رغم إرادته كملكيةٍ له يعدُ طبقاً للنص المقدس (سفر الخروج، الإصحاح الحادي والعشرون، ١٦) سارق بشر.

وأنه يجب تحرير العبيد فوراً ووضعهم تحت حماية القانون.

وأنهم لو كانوا قد عاشوا منذ أيام الفراعنة حتى يومنا هذا، وتم توارثهم عبر أجيال متعاقبة، فإن حقهم في أن يكونوا أحراراً ثابتٌ ولا يمكن التصرف فيه، لكن مطالبتهم بالحرية تكون قد ازدادت توقيراً.

وأن كل تلك القوانين السارية المفعول الآن التي تعترفُ بحقوق العبودية هي أمام الله باطلةٌ ولاغية تماماً؛ لكونها اغتصاباً فاضحاً للحق المقدس، وانتهاكاً فاجراً لقانون الطبيعة، ونقضاً لأسس العقد الإجتماعي، وانقراضاً لكل علاقات الجنس البشري وعواطفه والتزاماته، ومخالفةً صارخة لكل الوصايا المقدسة؛ ولذلك يتعين إلغاؤها فوراً.

كذلك نعتقد ونؤكد ـ بأن كل الأشخاص الملوّنين الذين يمتلكون المؤهلات المطلوبة من جانب آخرين ينبغي السماح لهم فوراً بالتمتع

بالإمتيازات نفسها وممارسة الحقوق نفسها، مثل الآخرين؛ وأن يكون طريق الارتقاء والثراء والذكاء مفتوحاً أمامهم على سعته، مثلهم مثل أصحاب البشرة البيضاء.

ونؤكد أنه ينبغي عدم دفع أي تعويضٍ لأصحاب المزارع مقابل تحرير عبيدهم: لأن ذلك سيكون تخلياً عن مبدأ جوهري عظيم، وهو أن الإنسان لا يحق له امتلاك إنسان:

لأن العبودية جريمة، وليست شيئاً يعرض للبيع.

لأن من يحتفظون بالعبيد ليسوا أصحاب حق ملكيةٍ في ما يدّعون؛ وتحريرُ العبيد لا يحرمهم من مُلكية، بل يعيدها إلى أصحابها الحقيقيين. ليست المسألةُ تخطئة السيد، بل الانتصار لحق العبد ـ إعادته إلى نفسه.

لأن التحرير الفوري والعام للعبيد سيدمر فقط ملكيةً اسمية لا حقيقية؛ لأنه لن يؤدي إلى قطع عُضو أو كسر عظمٍ في أجسام العبيد، بل ببثه للحوافز في صدورهم سيجعلُ فائدتهم مضاعفة للأسياد كعمالٍ أحرار؛ ولأنه إذا كان سيتم إعطاءُ أي تعويض، فإنه يجب أن يُعطى للعبيد الأبرياء والمعتدى عليهم، لا لأولئك الذين سرقوهم وأساءوا معاملتهم.

إننا نرى أي خطة للتهجير بزعم المساعدة، مباشرةً أو بصورة غير مباشرة، في تحرير العبيد أو بديلاً للإلغاء الفوري والتام للعبودية، إنما هي تضليلٌ وقسوة ومصدرٌ للخطر.

ونحن نعترف تماماً وبالإجماع بالحق السيادي لكل ولايةٍ في إصدار

تشريعات حصرية في موضوع العبودية تكونُ مقبولةً ضمن حدودها؛ ونسَلِّمُ بأن الكونغرس، بموجب الميثاق الوطني الحالي، لا حقّ له بالتدخل في أي ولايةٍ تبيح العبودية، بالنسبة لهذا الموضوع الخطير.

لكننا نؤكد أن للكونغرس الحقّ، بل هو ملزمٌ قانونياً، بمنع التجارة المحلية في العبيد بين الولايات المتعددة وبإلغاء العبودية في تلك الأجزاء من بلادنا التي وضعها الدستور ضمن سلطته الحصرية.

ونؤكد أيضاً بأنه تقع في الوقت الحاضر أعلى الالتزامات على عاتق سكان الولايات الحرة لإلغاء العبودية بموجب عمل سياسي وأخلاقي حسب القواعد المنصوص عليها في دستور الولايات المتحدة. سكانُ هذه الولايات يعيشون الآن تحت تعهدٍ يستند إلى قوتهم المادية الهائلة بتشديد قيود الطغيان المهينة على أجساد الملايين في الولايات الجنوبية؛ وهم معرضون لدعوتهم في أية لحظة إلى قمع عصيانٍ عام للعبيد؛ وهم يخولون مالك العبيد التصويت لثلاثةِ أخماس عبيده باعتبارهم أملاكاً، وبذلك يمكنونه من إدامة ظلمه؛ وهم يؤيدون وجود جيش دائم في الجنوب لحمايته؛ وهم يقبضون على العبد، الذي هرب إلى مناطقهم ويعيدونه ليلقى التعذيب على يد سيدٍ مُهتاج أو تاجرٍ ظالم. هذه العلاقة بالعبودية إجرامية ومفعمة بالخطر: يجب وضع نهاية لها.

هذه هي آراؤنا ومبادئُنا ـ هذه مخططاتنا وإجراءاتنا. وإننا، بثقةٍ تامة بالعدالة الإلهية المهيمنة، نستند بأنفسنا إلى إعلان استقلالنا وحقائق الوحي المقدس الثابتة ثبات صخرة أبدية.

فريدريك دوغلاس

أنت رجل، وكذلك أنا

هرب فريدريك دوغلاس (حوالي ١٨١٧ ـ ١٨٩٥) من العبودية عام ١٨٣٨ وأصبح متحدثاً بارزاً في حركة إلغاء العبودية ومُحرراً لجريدة (نورث ستار). وهو في هذه المختارات من ثلاث مقالات ـ «رسالةٌ إلى سيده القديم»، و«طبيعة العبودية»، وخطابه في الرابع من تموز (يوليو) ١٨٥٢ في روشيستر، نيويورك، يؤكد أن العبودية «تُدمر المبدأ المركزي للمسؤولية الإنسانية» وأن الدستور لا يُقرّ في أي جزءٍ منه هذا التقليد الكريه.

رسالة إلى سيده القديم

إلى سيدي السابق، توماس أولد

سيدي ـ تدفعني العلاقةُ الطويلة والحميمة، وغير الودية بحال من

الأحوال، التي قامت لسوء الحظ بينك وبيني، إلى الأمل في أنك ستستطيع بسهولة تفسير هذه الحرية الكبيرة التي أخاطبك بها الآن بهذه الطريقة المفتوحة والعلنية. وربما أزالت هذه الحقيقة ذاتُها أيَّ مفاجأةٍ غير سارة قد تحدث لك عندما تجد اسمك مرة أخرى مقروناً باسمي، بأي طريقةٍ أخرى غير إعلانٍ يصف شخصي بدقة ويعرضُ مبلغاً كبيراً من المال لمن يقبض علي. وهكذا فإني، بجرِّك مرة أخرى أمام الملأ، أدرك بأني سأُخْضِعُ نفسي لقدرٍ غير قليل من الاستهجان. وقد أُتّهمُ على الأرجح باستهانةٍ لا مبرر لها، إن لم تكن عابثة ومستهترة، بحقوق الحياة الخاصة ولياقاتها. هناك أناسٌ في الشمال كما في الجنوب يكنّون احتراماً أكبر بكثير لحقوقٍ لا تعدو أن تكون حقوقاً عادية، من احترامهم لحقوقٍ شخصيةٍ وأساسية. ليسوا قلةً في بلدنا أولئك الذين، في الوقت الذي لا يقيمون فيه وزناً لسرقة أجور عاملٍ من كده وجهده، سيُصدمون بالطريقة الخالية تماماً من الرقة في ذكر اسمك أمام الناس.

لقناعتي بهذه الحالة، ورغبة مني في مواجهة كل اعتراض معقول أو مقبول ظاهرياً على سلوكي، سأبيّنُ بصراحة الأساس الذي أستندُ إليه لتبرير موقفي في هذه الحالة، إضافةً إلى مناسبات سابقة خطر لي فيها أن من المناسب ذكر اسمك أمام الجمهور. الناسُ جميعاً يوافقون على أن رجلاً مُداناً بالسرقة أو السلب أو القتل يفقد حقه في التخفي والحياة الخاصة؛ وأن للمجتمع الحق في تعريض أشخاص كهؤلاء للكشف التام. مهما قد تكن رغبتهم في الاعتزال والسعي لإخفاء أنفسهم وتحركاتهم عن أعين الناس، فإن للمجتمع الحق في كشفهم وتقديمهم للمحاكم المختصة في البلاد. سيدي، لا شك أنك ستقوم بالتطبيق الصحيح لهذه المبادئ المقبولة عموماً وسترى عندها بسهولة في أي ضوءٍ أنظر إليك؛ وبالتالي فلا حاجة بي لأن

أبدي غضبي وأصفك بألفاظٍ مقذعة.

منذ ذلك الوقت قررتُ أني سأهرب ذات يوم. المبدأ الأخلاقي الذي استندتُ إليه في تصرفي هو كما يلي: أنا نفسي؛ وأنت نفسُك؛ نحن شخصان مختلفان، شخصان متساويان. ما هو أنت، هو أنا. أنت رجلٌ وأنا كذلك. اللهُ خلقَنا كلينا وجعل منا شخصين مختلفين. أنا لستُ مرتبطاً بك بحكم الطبيعة أو أنت بي. الطبيعةُ لا تجعل وجودك متوقفاً عليَّ ولا وجودي متوقفاً عليك. أنا لا أستطيع السير مستخدماً ساقيك ولا أنت تستطيع السير على ساقيَّ. أنا لا أستطيع التنفس لك بدلاً منك ولا أنت كذلك؛ علي أن أتنفس بنفسي، وأنت كذلك. نحنُ أشخاصٌ مختلفون، وكل منا مزودٌ بالقدرات الضرورية لوجودنا كأفراد. عندما غادرتُك لَم آخذ معي سوى ما يخصني ولم أقلل بحال من الأحوال إمكاناتك في العيش بطريقة شريفة. بقيت قدراتُك كما هي، بينما قدراتي أصبحت مفيدة لمالكها الحقيقي. تبعاً لذلك فلستُ أرى أي خطأ في أي جزء من هذا التعامل.

بعد أن بقيتُ في نيو بدفورد لمدة ثلاث سنوات قابلت وليام لويد غاريسون، وهو شخص ربما كنت قد سمعت عنه، حيث إنه معروف عموماً في أوساط ملاك العبيد. وقد أقنعني بأني قد أجعل نفسي ذا فائدة لقضية العبيد عن طريق تخصيص جزء من وقتي لرواية أحزاني الخاصة وأحزان عبيد آخرين كنت قد اطلعتُ عليها. كانت تلك بداية لحالة أرقى من الوجود مما كنت قد طمحت إليها من قبل. وقد وجدتُ نفسي وسط مجتمع ليس هناك ما هو أكثر منه نقاء واستنارة وطيبة في هذا البلد. في هذا المجتمع لم أنْسَكَ بتاتاً، بل جعلتُك دائماً موضوعاً للنقاش ـ وبذلك أعطيتك كل ما

قدرتُ عليه من سمعة سيئة، ولعله لا حاجة بي لإبلاغك بأن الرأي الذي تكوّن عنك في هذه الأوساط هو أبعدُ بكثير من أن يكون ساراً لك.

سوف أنهي هذه الرسالة الآن؛ وستسمع مني مرة أخرى إذا لم أسمع منك أنا. إن لدي نية لاستخدامك سلاحاً أهاجم به نظام العبودية ـ بصفته وسيلة لتركيز انتباه الرأي العام على هذا النظام، وتعميق صورة الرعب الذي تنطوي عليه المتاجرة في أرواح البشر وأجسادهم. سأستخدمك وسيلة لكشف طبيعة الكنيسة الأميركية ورجال الدين ـ ووسيلة لتوجيه هذه الأمة المذنبة، بما في ذلك أنت، إلى ساحة الندم والتوبة. عندما أفعل ذلك، فإني لا أضمر لك حقداً شخصياً. ليس هناك سقفٌ تستطيعُ أن تكون تحته أكثر أماناً من سقفي، وليس هناك شيء في منزلي قد تحتاج إليه لراحتك لن أوفره لك دون تردد. الواقع أنه ينبغي لي أن أرى أن من دواعي سروري أن أُعطيك مثلاً في الكيفية التي ينبغي بها لبني البشر التعامل فيما بينهم.

زميلك في الإنسانية، ولكن ليس عبدك.

طبيعة العبودية

استهلكت العبوديةُ ما يزيد على عشرين عاماً من حياتي. كانت طفولتي محاطة بالطبيعة الخبيثة لنظام العبودية. بلغتُ سن الرجولة بوجود هذا الوحش المتعدد الرؤوس ـ لا سيداً ولا متفرجاً ساكناً ولا ضيفاً على مالك العبيد بل عبداً آكلاً، خبز العبودية وشارباً من فنجانها مع بني جلدتي ومشتركاً معهم في كل الأوضاع المؤلمة

وقدرهم التعس. في ضوء هذه الحقائق، أشعر بأن لي الحق في التحدث، والتحدث بقوة. مع ذلك، أيها الأصدقاء، فإني أشعر بأن علي التحدث بصدق.

قبل كل شيء، أود أن أبيّن، بقدر ما أستطيع، العلاقة القانونية والاجتماعية بين السيد والعبد. السيدُ واحد ـ إذا ما استخدمنا مفردات الولايات الجنوبية ـ يدعي ويمارس حقاً في ملكية شخص إنسانٍ آخر. وهو يفعل ذلك بقوة القانون وموافقة الدين الجنوبي. القانونُ يعطي للسيد سلطةً مطلقة على العبد. يستطيع أن يجعله يعمل، وأن يجلده بالسياط، وأن يؤجره للغير، وأن يبيعه، وأن يقتله إذا لزم الأمر في حالات طارئة معينة وهو محصنٌ تماماً. العبدُ إنسانٌ ـ مجرد من كل الحقوق ـ مختزل إلى مستوى البهائم ـ مجرد «متاع» في نظر القانون ـ موضوعٌ خارج دائرة الأخوة الإنسانية ـ مفصولٌ عن جنسه ـ واسمه، الذي ربما كان «الملاك المختص» قد أدرجه يوم القيامة بين السعداء، مدرجٌ دون قدسية في سجل سيده مع الخيل والغنم والخنازير. بموجب القانون، ليس للعبد زوجة، ولا أطفال، ولا وطن، ولا بيت. ليس بوسعه أن يمتلك شيئاً أو يحوز شيئاً أو يكسب شيئاً إلا ما يتوجب عليه تسليمه لشخص آخر. الأكلُ من ثمار جهده وكسوة نفسه من العمل الذي قام به بنفسه يعدّ سرقة. هو يكدّ لكي يحصل آخر على الثمار؛ وهو يكدح في العمل لكي يعيش آخر حياته مسترخياً؛ وهو يأكل طعاماً غير سائغ ليأكل غيره خبزاً من طحين نقي؛ وهو يعمل مقيداً بالأصفاد في موقع عمله تحت شمس محرقة وسياط لاهبة، لكي يسافر آخر بيسر وبذخ للخارج؛ وهو يعيش في الجهل لكي يتعلم شخص آخر؛ وهو يُعامل معاملة سيئة لكي ينتشي شخص آخر؛ وهو يُلقي ببدنه المجهد على أرض باردة رطبة لكي ينعم آخر بأفخر الرياش؛ وهو

يرتدي الملابس الخشنة البالية من أجل أن يختال آخر بملابس فاخرة ناعمة؛ وهو يأوي إلى زريبة بائسة، لكي يقيم السيد في منزل فخم؛ وهو محكوم بهذا الوضع كما لو كان مقيداً إليه بسلسلة حديدية.

المهمةُ الأولى لمستعْبِدِ البشر إذن، هي أن يعمل على تبليد المبدأ الأساسي للمسؤولية الإنسانية وإماتته وتدميره. الضمير بالنسبة للإنسان الفرد والمجتمع هو بمثابة قانون الجاذبية بالنسبة للكون. إنه هو الذي يجعل المجتمع متماسكاً؛ وهو الأساس لكل أمانة وثقة؛ وهو الركن الأساسي للخلق القويم. في غياب الضمير، يأخذ الشك مكان الثقة؛ وتغدو الخطيئةُ أكثر من ند للفضيلة؛ ويفترس الناس بعضهم بعضاً مثل الوحوش البرية في الصحراء، وتصبح الأرضُ جحيماً.

كذلك العبودية ليست أقل تناقضاً مع العقل، وهذا يبدو في الحقيقة أنه في كل ولاية في الاتحاد الأميركي توجد فيها عبودية، ما عدا ولاية كنتاكي، هناك قوانين تحظر تعليم العبيد بشكل مطلق. تعليم العبد على القراءة يعاقب عليه بغرامات مالية باهظة وبالسجن، وفي بعض الأحيان بعقوبة الموت.

ولا القوانين بهذا الخصوص قد عفا عليها الزمن. هناك حالاتٌ تهمل، وهناك حالات قليلة يتبين فيها أن عبيداً ربما تعلموا القراءة؛ لكن كل هذه هي حالات معزولة وهي فقط تثبت القاعدة. الكتلةُ الكبرى من ملاك العبيد ينظرون إلى تعليم العبيد باعتباره نقضاً تاماً لنظام العبودية. أذكر جيداً تلك اللحظة عندما أبلغت سيدتي لأول مرة سيدي بأنها قد اكتشفت أنني أستطيع القراءة. امتقع وجه الرجل فوراً من هول المفاجأة والحرج وقال «إنني فسدت وإن قيمتي

بصفتي عبداً قد تبددت؛ وإن العبد لا ينبغي له أن يعرف شيئاً ما عدا طاعة سيده؛ وإن إعطاء زنجي إنشاً سيجعله يطلب ذراعاً؛ وإن تعلمي للقراءة سرعان ما سيجعلني أسعى لتعلم الكتابة؛ وإن مؤدى ذلك كله أني سأهرب قريباً». أعتقد أن القراء سيكونون شهوداً على صحة فلسفة الرجل وعلى التحقق التام لنبوءته.

وفيما هذه الأمة مذنبة باستعباد ثلاثة ملايين رجل وامرأة أبرياء، فإن التفكير بإقامة سلامٍ تام ودائم هو عبثٌ يساوي عبثَ القول بأنه ليس هناك من إلهٍ يرعى شؤون البشر. لا يمكن أن يكون هناك سلام للأشرار بينما تستمر العبودية في البلاد. سيكون سلاماً مُداناً، وما دام مُداناً، فسيكون هناك اهتياج. الطبيعةُ يجب أن تكف عن أن تكون طبيعة؛ والرجال يجب أن يصبحوا وحوشاً؛ والإنسانية يجب أن تتحول؛ والمسيحية يجب أن تلغى؛ وجميع أفكار العدالة وقوانين الخير الأبدية يجب أن تُمحى تماماً من روح البشر ـ قبل أن ينجو هذا النظام الفاسد الملعون من الإدانة، أو يكون هناك سلام تام ودائم لهذه الأمة المذنبة.

خطاب الرابع من تموز (يوليو) ١٨٥٢

اليوم، لأغراض هذا الاحتفال، هو الرابع من تموز (يوليو). إنه ذكرى استقلالكم الوطني، وحريتكم السياسية. هو بالنسبة لكم بمثابة ما كأنه عيد الفصح لخلاص شعب الله. إنه يعودُ بأذهانكم إلى يوم وممارسة خلاصكم؛ وإلى الإشارات والأعاجيب المرتبطة بتلك الممارسة وذلك اليوم. وهذا الاحتفالُ هو أيضاً علامة لبداية عام جديد من الحياة الوطنية؛ ويذكركم بأن الجمهورية الأميركية قد بلغت من العمر اليوم ٧٦ عاماً.

أستميحكم عذراً، رفاقي المواطنين، وأرجو أن تسمحوا لي بالسؤال، لماذا أنا مدعو للتحدث إليكم هنا اليوم؟ ما شأني أنا، أو أولئك الذين أُمثِّلهم، باستقلالكم الوطني؟ هل تنطبقُ علينا المبادئ العظيمة للحرية السياسية وللعدالة الطبيعية التي يحتويها إعلان الاستقلال؟ وهل أنا مدعو، تبعاً لذلك، إلى تقديم قرباني المتواضع إلى المذبح الوطني والاعتراف بالفوائد والتعبير عن الامتنان الصادق لنعمة استقلالكم علينا؟

أتمنى لوجه الله، من أجلكم وأجلنا على السواء، إعطاءَ إجابة مؤكدة صادقة عن هذه الأسئلة!...

لكن هذا ليس هو واقع الحال. أقولُها بإحساس من الحزن للتفاوت القائم بيننا. أنا لستُ مشمولاً في نطاق هذه الذكرى المجيدة! استقلالكم الرفيع يكشف المسافة التي لا تقاس بيننا. النعمةُ التي تحتفلون بها اليوم لسنا طرفاً فيها. الإرث العظيم من العدالة والحرية والرخاء الذي آل إليكم من آبائكم تتقاسمونه أنتم وليس لي فيه شيء. الشمسُ التي جلبت لكم الحياة والشفاء جلبت لي الجلد بالسياط والموت. هذا الرابعُ من تموز (يوليو) هو يومكم لا يومي. لكم أن تحتفلوا، أما أنا فسأتفجع. ليس جرُّ رجل مقيد بالأصفاد إلى بهاء معبد الحرية العظيم ودعوته إلى مشاركتكم الأناشيد الوطنية إلا مهزلةً إنسانية ومفارقةً دنسة. هل تقصدون، أيها المواطنون، بدعوتكم لي إلى التحدث أمامكم اليوم، أن تهزأوا بي؟ إخوتي المواطنين؛ فوق ابتهاجكم الوطني الصاخب أسمعُ عويل أحزان الملايين الذين كانت قيودهم ثقيلة ومؤلمةً أمس وأصبحت اليوم لا تطاق وهم يسمعون صراخ احتفالاتكم... أن أنساهم، أو أتجاوز بخفة عن الإحساس بمظالمهم، أو أشارك في الاحتفال الشعبي،

سيكون خيانة فظيعة ومخزية وسيجعلني مذنباً أمام الله والعالم. موضوعي إذن، أيها الإخوة المواطنون، هو العبودية في أميركا. سأنظر إليها اليوم وإلى خواصها المألوفة، من وجهة نظر عبد. من موقعي هناك، متماهياً مع العبد الأميركي وجاعلاً مظالمه مظالمي، لا أترددُ في الإعلان بكل جوارحي أن صفات هذه الأمة وسلوكها لم يبدوا لي يوماً أشد سواداً مما هما عليه في هذا الرابع من تموز (يوليو) اليوم. سواء نظرنا للتصريحات الماضية أو المزاعم الحاضرة، فإن سلوك الأمة يبدو بشعاً ومثيراً للاشمئزاز. أميركا كاذبةٌ في الماضي وكاذبة في الحاضر وتلزم نفسها بوقار بأن تبقى كاذبة في المستقبل. اليوم، وأنا أقف مع الله والعبد المسحوق النازف في هذه المناسبة، سأجرؤ باسم الإنسانية المنتهكة، وباسم الحرية المقيدة بالأغلال، وباسم الدستور والكتاب المقدس المهمَلَين والمُداسِ عليهما بالأقدام، على إعلان اعتراضي وشجبي، بكل قوةِ تأكيدٍ أملكها، لكل شيء يديم العبودية ـ الخطيئة الكبرى والعار الكبير لأميركا!

ما هي النقطةُ في مبدأ مناهضة العبودية التي تريدون مني طرحها للبحث؟ على أي جانب من الموضوع يريدُ شعبُ هذا البلد أن نلقي الضوء؟ هل يجب علي أن أثبت أن العبد إنسان؟ هذه النقطة مُسَلّمٌ بها فعلاً، وليس هناك من يشك بها. مُلاّكُ العبيد أنفسهم يعترفون بذلك في القوانين التي وضعوها لحكومتهم. إنهم يعترفون بها عندما يعاقبون العبيد على عدم الطاعة. هناك اثنتان وسبعون جريمة في ولاية فرجينيا، إذا ارتكبَ أياً منها رجلٌ أسود، فعقوبته الموت (مهما كانت درجة جهله)؛ بينما اثنتان فقط من تلك الجرائم تفرضان العقوبة نفسها إذا كان مرتكبُ الجريمة رجلاً أبيض. ماذا يعني ذلك سوى الاعتراف بأن العبد هو كائن بشري أخلاقي ومدرك ومسؤول؟ إنسانية العبد مُسَلمٌ بها... هل تريدون مني أن

أطرح النقطة القائلة بأن للإنسان الحق في الحرية؟ أنه المالك الحق لجسده؟ لقد أعلنتم ذلك فعلاً. هل أطرحُ مسألةَ ظلمِ الاستبعاد وعدم مشروعيته؟ هل هذا سؤالٌ للجمهوريين؟

هل ينبغي الإجابة عليه بقواعد المنطق والجدل، باعتباره مسألة تكتنفها صعوبة كبيرة تتضمن تطبيقاً مشكوكاً فيه لمبدأ العدالة يصعب فهمه؟ كيف ينبغي لي أن أبدو اليوم، بحضور أميركيين يتجادلون في خطاب ويقسمونه ويعيدون تقسيمه، إذا أخذت أبين بأن للبشر حقاً طبيعياً في الحرية؟ وأتحدث عن ذلك نسبياً وعلى نحوٍ مثبت، سلبياً وإيجابياً. لو فعلتُ ذلك لجعلت نفسي سخيفاً ولكان ذلك إهانة لفهمكم. ليس هناك إنسان تحت قبة السماء لا يعرف أن العبودية خطأ بالنسبة له.

ما هو الرابع من تموز (يوليو) الذي تحتفلون به بالنسبة للعبد الأميركي؟ جوابي: هو يوم يكشف له أكثر من كل الأيام الأخرى في العام، فداحة الظلم والقسوة اللتين هو ضحيتهما. احتفالاتكم، بالنسبة له، هي زيف؛ وحريتكم التي تتباهون بها هي رخصة غير مقدسة؛ وكبرياؤهم الوطنية انتفاخ أجوف؛ وأصوات احتفالاتكم فارغة وخالية من الإحساس؛ وشجبكم للطغاة صفاقةٌ ملفعة بمظهرٍ مصقول؛ وهتافاتكم بالحرية والمساواة سخريةٌ جوفاء؛ وصلواتكم وتراتيلكم ومواعظكم وعيد شكركم، وكل استعراضاتكم الدينية ووقاركم، كلها بالنسبة له مجرد زيف وخداع وجحود ونفاق في مظاهر منمقة ــ قناع رقيق لتغطية جرائم تُلحق الخزي بشعب من الهمج المتوحشين. لا أمة على سطح الأرض مدانة بممارسات أكثر دموية وفظاعة من شعب هذه الولايات المتحدة في هذه الساعة الآن.

أيها الأميركيون! إن سياستكم الجمهورية لا تقل عن دينكم الجمهوري في عدم اتساقهما الفاضح. إنكم تتباهون بحبكم للحرية وبحضارتكم المتفوقة، ومسيحيتكم النقية، بينما السلطةُ السياسية الشعبية كلها (ممثلة في الحزبين السياسيين الكبيرين) تلتزم بوقار إدامة استعباد ثلاثة ملايين إنسان من أبناء شعبكم. إنكم تهيلون لعناتكم على الطغاة المتوّجين في روسيا والنمسا، وتفخرون بمؤسساتكم الديموقراطية، بينما تقبلون أنتم أنفسكم بأن تكونوا مجرد أدوات وحراساً للطغاة في فرجينيا وكارولاينا. إنكم تدعون إلى شواطئكم أشخاصاً هاربين من الظلم من بلاد بعيدة وتكرمونهم بإقامة المآدب على شرفهم وتستقبلونهم بالترحاب وتشربون أنخابهم وتحيونهم وتحمونهم وتريقون لهم أموالكم كالماء؛ لكنكم تلاحقون الهاربين في بلادكم بالإعلان عنهم ومطاردتهم والقبض عليهم وإطلاق النار عليهم وقتلهم.

أيها الإخوةُ المواطنون! ليس هناك قضيةٌ سمح أهلُ الشمال لأنفسهم بأن يُفرض عليهم قبولها التدميري مثل الدستور المنحاز للعبودية. وأود أن أؤكد أنه ليس في تلك الأداة مبررٌ ولا تفويضٌ ولا موافقةٌ على الشيء الكريه؛ لكن الدستور، عند تفسيره كما ينبغي أن يكون التفسير، هو وثيقة حريةٍ مجيدة. اقرأوا ديباجته، وفكروا بأهدافه. هل العبوديةُ من بينها؟ هل هي عند البوابة؟ أم أنها في المعبد؟ إنها لا هنا ولا هناك. وبينما أنوي طرح هذه المسألة على المناسبة الحالية، دعوني أسأل، وأرجو ألا يكون سؤالي نابياً، إذا كان من وضعوا الدستور وتبنوه قد قصدوا أن يكون أداةً للمحافظة على العبودية، فلماذا لا يمكن العثور على كلماتٍ مثل «عبودية»، «مُلكية عبيد»، أو «عبد» في أي مكان فيه. كيف يمكن اعتبارُ وثيقةٍ ما أداةً، تم وضعها بطريقة قانونية، بغرض إعطاء الحق لمدينة روشستر بقطعةٍ من

الأرض إذا لم يكن هناك أيُّ ذكرٍ للأرض في هذه الوثيقة؟.

الآن خذوا الدستور وفقاً لقراءة واضحة، وأنا أتحدى أن يكون هناك فيه عبارةٌ واحدة مؤيدةٌ للعبودية. من جهة أخرى، سيتبين أنه يحوي مبادئ وأهدافاً مناقضة تماماً لوجود العبودية.

ويليام إيلليري تشاننغ

لا شرعية لامتلاك كائنٍ بشري

كان ويليام إيلليري تشاننغ (١٧٨٠ ــ ١٨٤٢) قسّاً اتحادياً وشخصية مؤثرة في أتباع المذهب الفلسفي المتفوق في نيو إنغلاند، أمثال، رلف والدو إيميرسون. وهو يؤكد في هذه المقتطفات من كتابه (العبودية) الصادر عام ١٨٤١ أن الكائنات البشرية لا يمكن، بطبيعة حقوق الملكية، أن تكون ملكاً لأحد.

يدّعي مُلاَّكُ العبيد أن العبيد جزءٌ من أملاكهم. فكرةُ العبد نفسها، أنه يتبع لشخص آخر، وأنه ملزم بالعيش والعمل من أجل شخص آخر وأداة لشخص آخر، وأن يجعل إرادة شخص آخر هي قانونه المعتاد. شخصٌ آخر يملكه وله بالطبع الحق في وقته وقوته، والحق في ثمار جهده، والحق في تكليفه بالعمل دون موافقته، وتحديد وقت

ومدة كدحه ومعاناته، والحق في حبسه في أي نطاق، والحق في إرغامه على العمل بجَلده بالسياط، وباختصار: الحق في استخدامه أداةً دون تعاقد وبالرغم من إرادته وإنكار حقه في التصرف بنفسه أو استخدام قواهُ لصالحه. وينص قانون لويزيانا على أن «العبد يخضع لسلطة السيد من أجل تحقيق مصالحه. السيد قد يبيعه أو يتصرف بشخصه وبجهده وبعمله؛ وليس من حقه هو أن يعمل شيئاً أو يملك شيئاً أو يكسب شيئاً إلا ما كان تابعاً بالضرورة لسيده». وينص قانون كارولاينا الجنوبية على أن «العبيد يُعتبرون ويُعرف عنهم ويحبسون ويحاكمون قضائياً باعتبارهم متاعاً شخصياً في حوزة أسيادهم ومُلكية بكل معنى الكلمة». هذه هي العبودية. الادعاء بملكية البشر.

هذا الادعاء بملكية البشر باطلٌ ولا أساس له. ليس هناك حق لشخص في شخص آخر. لا يمكن امتلاك إنسان بصفة مشروعة. امتلاك إنسان ومعاملته كمتاع هو ارتكاب جريمة كبرى تستوجب الإدانة بجريمة الاضطهاد.

وسأحاول هنا إيضاح هذه الحقيقة التي أشرت إليها:

١. من الواضح أنه إذا كان من الممكن امتلاك إنسانٍ ما، فإن بالإمكان امتلاك أي إنسانٍ آخر. إذا لم يكن هناك في طبيعة الإنسان، في طبيعتنا المشتركة، شيءٌ يستثني ويمنع تحويله لمتاعٍ مملوك؛ إذا لم يكن حقّ الأحرار في الحرية مؤسساً على خواصهم الأساسية بصفتهم كائنات عاقلة وأخلاقية، بل على مصادفاتٍ وظروف عارضة معينة وجدوا أنفسهم فيها، فعندذلك يكون كل كائن بشري، بتغييرٍ ما لظروفه، حقاً

مشروعاً للامتلاك والتعامل معه كشيء مملوك من إنسان آخر. إذا كان يحق النزول بإنسانٍ ما إلى مستوى العبودية فلا يمكن أن يكون هناك إنسان آخر لا يمكن فرض هذا الحق عليه. هذا التأكيد العميق بأنه لا يمكن شرعياً جعلُنا ملكاً لشخص آخر لا يستند إلى لون بشرتنا أو مكان ولادتنا أو مدى قوتنا أو ثروتنا. هذه الأشياء لا تدخل في أفكارنا. الوعيُ بحقوقنا غير القابلة للإلغاء هو جزء من كينونتنا الأخلاقية، والوعي بإنسانيتنا يشمل القناعة بأننا لا يمكن أن نُمتلك مثل شجرةٍ أو دابة. وإذا كان لا يمكن شرعياً جعلُنا عبيداً فلا يمكن شرعياً استعبادُ شخص آخر.

٢. لا يحق اعتقال شخصٍ والاحتفاظ به كشيء مملوك، لأن له حقوقاً. أما ما هي هذه الحقوق، وما إذا كانت قليلةً أو كثيرة، أو ما إذا كان لكل البشر الحقوق نفسها، فهي أسئلةٌ يمكن مناقشتها في المستقبل. كل ما نفترضهُ الآن هو أن لكل إنسان بعض الحقوق. هذه الحقيقة لا يمكن إنكارها، إلا إذا أنكرنا على جزء من الجنس البشري تلك الطبيعة الأخلاقية والتي تشكل الأساس الأكيد والوحيد للحقوق. هذه الحقيقة لم تكن في اعتقادي موضع خلاف إطلاقاً، بل هي معترف بها في بنود التشريعات نفسها المتعلقة بالعبيد التي، بالرغم من أنها تجرد إنساناً من حريته فإنها تؤكد حقه في الحياة، وتهدد قاتله بالعقوبة. ما أقوله الآن هو أن كائناً له حقوق لا يمكن شرعاً جعله مملوكاً؛ لأن هذا الادعاء بملكيته يبطل فعلياً كل حقوقه، ويجرده من كل حق للمطالبة بها، ويجعل المطالبة بها جريمة. جوهر العبودية هو وضع إنسان في حوزة إنسان آخر دون وسيلة للدفاع عن نفسه. إن الحق الذي

يدّعيه السيد لنفسه بتشغيل العبد وإجباره وسجنه وجلده ومعاقبته، وفقاً لمشيئته، وبشكل خاص منع العبد من أدنى مقاومةٍ لإرادته، هو إنكارٌ فعلي ونقضٌ لكل حقوق الضحية التي بين يديه. لا يمكن للإثنين أن يبقيا معاً. هل نشك في أيهما يجب أن يسقط؟...

٣. تبدو حقيقةُ عدم مشروعية امتلاك إنسانٍ بصفته متاعاً في طبيعة الملكية ذاتها. الملكية حق حصري. إنها تمنع المطالبة بها إلا من مالكها. ما يملكه إنسان لا يمكن أن يملكه إنسان آخر. ماذا يترتب إذن على امتلاك إنسانٍ من جانب إنسانٍ آخر؟ من الواضح أنه يترتب على ذلك ما يلي: المملوك لا حقّ له بنفسه، وأطرافه في الواقع ليست تابعة له معنوياً. لا حقّ له في قوته الشخصية، فهي تتبعُ لشخص آخر. وهو ملزمٌ بأن يعتبر بأن إرادته وذكاءه وعضلاته وكل قوى جسده وعقله التي يبذلها في العمل هي ملكٌ لشخصٍ آخر. الآن إذا كان هناك ملكيةٌ لأي إنسان بأي شيء فهي ملكيةُ الإنسانِ لشخصه وعقله وقوته هو نفسه. كل حقوقٍ أخرى هي حقوق ضعيفة، ولا معنى لها، مقارنةً بحقوقه بذاته، وإنكارُ ذلك كله هو إنكارٌ لأي حق. صحيح أنه يمكن لفرد ما أن يفقد، لعقوبةٍ على جريمةٍ حقه في استخدام أطرافه وربما حتى لحياته، لكن فكرة الفقدان نفسها تعني أن هذا الحق كان موجوداً أصلاً. صحيحٌ أنه يمكن لإنسان، عن طريق التعاقد مع شخص آخر، أن يعطي جزءاً محدوداً من قوته، لكنه يعطيها فقط لأنه يملكها، ويعطيها لأغراض يراها هو نفسه مفيدةً له؛ والحقّ المعطى ينتهي فوراً في حالة مخالفة الشروط التي أُعطي بموجبها. إنكارُ حق إنسانٍ بنفسه، بأطرافه وقواه،

بطاقته وجسده وعقله، هو سخافة كبرى لا يحتاج دحضها سوى لجملةٍ بسيطة. مع ذلك، فهذه السخافة موجودة في ملكيةِ إنسانٍ لإنسانٍ آخر.

٤. ومن الممكن الاستشهاد بحجة أخرى ضد مُلكية البشر من مبدأ واضح جداً في علم الأخلاق. إنها حقيقة واضحة ومقبولة للجميع، وهي أن كل حق يَفترض أو ينطوي على التزامٍ مقابل. تبعاً لذلك، فإذا كان لرجلِ الحق في قوى إنسانٍ آخر أو شخصه، فإن الأخير ملزمٌ بأن يعطي نفسه للأول كمتاع. هذا هو واجبه، وهو ليس ملزماً بأن يكون عبداً، وهو ملزمٌ ليس فقط بموجب القانون المسيحي الذي يفرض تحمل الأذى، ولا فقط من أجل المصلحةِ العامة، أو بدواعي الأمن والاستقرار؛ بل هو ملزمٌ لأن شخصاً آخر له حقٌّ بالملكية، لهُ استحقاقٌ معنوي به، ولذلك فإن انسحابه من خدمة الآخر سيجعله مُداناً بالكذب والسرقة. واجبُهُ هو العمل من أجل سيده، حتى لو زال كلُّ إكراه؛ وإذا ما فر من خدمته فإنه يرتكبُ جريمةَ السطو على ملكيةٍ شخص آخر، تماماً كما لو كان قد سرق محفظة نقوده هو نفسه. الآن، ألا نشعر على الفور، أو هل نستطيع منع أنفسنا من الشعور، بأن هذا كله زيف؟ هل العبدُ إذن ملزمٌ أخلاقياً؟ عندما تم جلب الأفريقي لأول مرة إلى هذه الشواطئ، هل كان سيكون قد انتهك التزاماً أخلاقياً لو أنه كسر قيده وفر عائداً إلى وطنه؟ ألم يكن سينتهز الفرصة الثمينة للفرار؟ هل العبدُ ملزم أخلاقياً بحصر نفسه وزوجته وأطفاله في بقعة يمكن فيها تفريق شملهم عنوة في أي لحظة؟ ألا يجدر به، لو استطاع، أن يضع نفسه وعائلته تحت حماية قوانين متساوية؟

هل يجدر بنا أن نلومه لو ترك عبوديته؟ ألا نشعر، لو أننا كنا في ظرف مماثل له، بأن إحساساً بالواجب سيجعلنا نسارع إلى الهرب؟ أين إذن، هو الالتزام الذي سيُفرض بالضرورة، إذا وجد الحق الذي يدعيه السيد؟ غياب الالتزام يثبت غياب الحق. الادعاء لا أساس له، وهو ظلم بشع.

٥. أصل الآن إلى ما أعتقد أنه الحجة الكبرى ضد تقييد شخص واستخدامه كشيء مملوك. إنه لا يمكن أن يكون مُلكية في نظر الله والعدالة، لأنه كائن عاقل وأخلاقيّ وخالد؛ لأنه خُلق على صورة الله، ولذلك فهو ابنه بأسمى المعاني؛ لأنه خُلق لينشر القدرات التي أودعها فيه الله، وليحكم نفسه بقانون مقدس مكتوب في قلبه ومعادٌ نشره بكلمة الله. طبيعتهُ كلُّها تمنعُ الاحتفاظ به كمُلكية. ويترتب على هذه الطبيعة ذاتها أن امتلاكه هو إهانة لخالقه وارتكابٌ لظلم اجتماعي خطير. لقد نفخ الله في نفس كل إنسان روحاً خالدة هي أثمن من كل الخلق المادي. ليس هناك من لغة في الأرض ولا في السماء يمكنها الحطّ من قيمة الإنسان، مهما كان مغموراً. الفكر، والعقل، والضمير، وحب الفضيلة، والقدرة على المحبة المسيحية، وآخرةٌ خالدة، وعلاقةٌ معنوية حميمة بالله ــ كلها صفاتٌ لإنسانيتنا المشتركة التي تجعل كل الفروق المادية الأخرى عديمة القيمة وتجعل كل مخلوق بشري عزيزاً على خالقه بدرجة لا يمكن وصفها. مهما كانت درجةُ جهله، فإن قدرته على التحسن تجمعه مع الأكثر معرفة من بني جنسه وتضع في متناوله معرفة وسعادة عوالم أرقى. في كل إنسان بذرة الفكرة الكبرى في الكون، فكرةُ الله؛ واكتشافُ هذه

الفكرة هو نهاية وجوده. في صدر كلِّ إنسان عناصر من ذلك القانون المقدس الخالد الذي تخضع له أسمى المخلوقات. كلُّ إنسانٍ له مشاعر يمكن تنقيتها والارتقاء بها إلى الحب الأسمى. كذلك أن لدى كل إنسانٍ فكرة السعادة، وتعطش لا يرتوي لها... هكذا هي طبيعتُنا. أينما رأينا إنساناً فإننا ننظر إلى من يملك هذه القدرات العظيمة. هل خلق الله كائناً كهذا ليصبح مملوكاً مثل شجرة أو دابة؟ كم هو واضح أن الإنسان قد خُلق لكي يمارس ويكتشف ويحسِّن أقصى قدراته للخير الروحي والأخلاقي، وكم هو ظلمٌ له وعصيان لخالقه عندما يُكره على أن يصبح أداةً للمتعة المادية لإنسان آخر!

من الواضح أن كائناً كهذا قد خُلق كغايةٍ بحد ذاته. إنه شخصٌ وليس شيئاً. إنه غايةٌ وليس مجرد أداةٍ أو وسيلة.

بعد أن اطلعنا على الحق الأساسي الكبير للطبيعة البشرية، من الممكن بسهولة استنتاج حقوقٍ معينة. لكل إنسانٍ الحق في ممارسة قدرته على التفكير أو المعرفة وتنشيطها، لأن المعرفة هي الشرط الأساسي لنجاح الجهود لكل عمل صالح؛ وكل من يعوق أو يخمد الحياة الفكرية لشخص آخر فإنما يوقع عليه ظلماً عظيماً لا سبيل إلى إصلاحه. لكل رجلٍ الحقُّ في التحقق من واجباته وتعديل وضعه وفقاً لما عرفه عنها. لكل إنسانٍ الحق في استخدام الوسائل التي أعطاها له الله وأيدتها الفضيلة لتحسين أوضاعه. له الحق في الاحترام وفقاً لقيمته المعنوية؛ والحق في اعتباره عضواً في المجتمع الذي ينتمي إليه وأن يكون محمياً بقانون نزيه؛ والحق في ألا يتعرض للإكراه ولا الجلد ولا العقوبة ما دام يحترم حقوق الآخرين.

وله الحق في الأجر مقابل عمله، والحق في إدامة علاقاتٍ خاصة وأداء واجباته نحوها، والاستمتاع بالسعادة التي تتدفق من الإخلاص لهذه العلاقات الخاصة وغيرها. هذه بعض الحقوق الإنسانية، وإذا كان الأمر كذلك، فأيّ ظلم عظيم هي العبودية!.

أنجلينا غرامكيه

حقوق النساء ومسؤولياتهن

من الطبيعي أن يؤدي التأكيد على العقل الفردي في حركة التنوير، وعلى الطبيعة الفردية لنظام السوق الناشيء، والمطالبة بالحقوق الفردية التي ألهمت الثورة الأميركية، إلى جعل الناس يفكرون بمزيد من العناية في طبيعة الفرد ثم بعد ذلك مباشرة الإصرار على التوسع في الحقوق الفردية لتشمل كل الأفراد المدركين. وفي هذا المناخ تطورت الحركة النسائية وحركة إلغاء العبودية حيث استمدت كل منهما القوة من الأخرى. أنجلينا غرامكيه (١٨٠٥ ــ ١٨٧٩) كانت ابنةً لمالك عبيد بارز في تشارلستون، كارولاينا الجنوبية. وقد أصبحت عضواً في جماعة الكويكرز (الأصحاب)، وانتقلت إلى الشمال وبدأت العمل في التحريض ضد

العبودية. وهي في هذا النص المقتبس من رسالتها الشهيرة إلى كاثرين بيشر، والتي هي أيضاً داعيةُ تحريرِ للعبيد، تؤكدُ أن قضية إلغاء العبودية يجب ألا تبقى مفصولة عن قضية حقوق المرأة. وتستند مطالبتها بالوضع المعنوي للمرأة إلى الجدلية الليبرتارية التقليدية بأن الأفراد هم كائنات مدركة تمتلك على السواء حقوقاً وواجبات.

قادتني دراسةُ حقوق العبيد إلى فهم أفضل لحقوقي. وقد تبين لي أن قضية مناهضة العبودية هي المذهبُ الأسمى للأخلاق في بلادنا ـ المذهب الذي يتم فيه بحث حقوق الإنسان وفهمها وتعليمها أفضل من أي مذهب آخر. لدينا هنا مبدأٌ أساسي عظيم تم النهوض به وإنارته، ومن هذا النور المركزي تتدفق أشعة لا حصر لها في كل الاتجاهات. البشر لهم حقوق، لأنهم كائنات مدركة: حقوق كل البشر تنشأ من طبيعتهم الإدراكية؛ حيث لكل الناس الطبيعة الإدراكية نفسها، فإن لهم الحقوق نفسها بصورة أساسية. هذه الحقوق يمكن انتزاعها من العبيد، ولكن لا يمكن التصرف فيها: حقه في ملكية نفسه حق مطلق تماماً الآن مثل حق ليمان بيشر[١] في نفسه: إنه مدموغ في كيانه المعنوي، وهو مثله مثل الكيان المعنوي غير قابل للفناء. الآن إذا كانت الحقوق جزءاً من الكيان المعنوي فإن مجرد ظروف اختلاف الجنس لا تعطي حقوقاً ومسؤوليات أعلى لرجل أكثر من المرأة. الافتراضُ بأنها قد تعطي

---

(١) ليمان بيشر (١٧٧٥ ـ ١٨٦٣)، عالم لاهوت أميركي.

حقاً كهذا يعني إنكار الحقيقة المثْبتة لنفسها وهي أن «التكوين المادي هو مجرد أداةٍ للطبيعة المعنوية». الافتراضُ بأنها تعطي حقاً كهذا يعني فصلاً تاماً للطبيعتين المادية والمعنوية وعكس وظائفهما، بالارتقاء بطبيعة الحيوان إلى ملك والنزول بالطبيعة المعنوية إلى العبودية؛ جعلُ الأولى مالكةً والثانية مُلكيةً. عندما تعدُّ الكائنات البشرية كياناتٍ معنوية، فالجنسُ بدلاً من ترقيته إلى القمة ليتولى إدارةَ الحقوق والمسؤوليات، يغورُ في عدم الأهمية وعدم الوجود. مبدئي إذن، هو أن كلَّ حقٍّ معنويٍ للرجل هو حقٌ معنوي للمرأة. واجباتنا لا تنشأ من اختلاف الجنس بل من تنوع علاقاتنا في الحياة، ومختلف الهبات والمواهب التي نتمتع بها، والعصور المختلفة التي نعيشُ فيها.

لقد كنتُ أشعر دائماً بطرافة الجهود الجوفاء لتحديد حقوق ومسؤوليات مخلوقات خالدة كالرجال والنساء. لم يستطع أحدٌ حتى الآن أن يحدد أين يرسم الخط الفاصل بينهما، ولهذا السبب البسيط لا أحد يعرف مدى انخفاض مستوى المرأة عن الرجل في مسؤولياتها المعنوية، وهل هو بمقدار طول الرأس، أم بمقدار طول الرأس والكتفين، أم بمقدار الطول الكامل لقامته النبيلة، أي تحت مستوى قدميه. إذا ظلت المرأة تُعتبر دون مستوى الرجل، بأي درجة مهما صَغُرت، فسيظل هناك تشوشٌ، وعدم يقين، وعدم اتساقٍ واسع النطاق، لكن ضعها في المكان الذي وضعها خالقها فيه على المستوى نفسه الرفيع من الحقوق مثل الرجل، وجنباً إلى جنب معه، وستختفي كل المشاكل وتنهار كل جبال الحيرة أمام هذا المبدأ العظيم في المساواة. قس حقوقها وواجباتها بمقياس الوجود المعنوي الذي لا يخطئ، وليس مقابل الأوزان والمقاييس الزائفة لمجرد ظروف وجودها الإنساني، وستبدو لك عندئذ الحقيقة المثبتة لنفسها بأن كل

ما يصح أخلاقياً لرجل أن يفعله يصح أخلاقياً لأن تفعله امرأة. أنا لا أعترف بأي حقوق ما عدا حقوق الإنسان ـ لا أعرف شيئاً عن حقوقٍ للرجال وحقوقٍ للنساء؛ لأنه في عيسى المسيح ليس هناك رجل ولا امرأة.

ساره غرامكيه

المرأة كائن أخلاقي مدرك

ساره غرامكيه (١٧٩٢ ـ ١٨٧٣) هي الأخت الكبرى لأنجلينا غرامكيه، وكانت أيضاً محاضرة بارزة في حركة إلغاء العبودية. وهي تنتقد في هذا الجزء المختار من مقال أرسلته على شكل رسالة إلى جمعية النساء البوسطونيات لمناهضة العبودية، الوضع القانوني للمرأة تحت القانون الإنكليزي والقانون الأميركي طبقاً للوصف الوارد في الكتاب الشهير (ملاحظات على قوانين إنكلترا) للسير ويليام بلاكستون. وتؤكد غرامكيه في هذا المقال أن هناك إنكاراً لمسؤوليات كل من النساء والعبيد بوصفهم كائنات مدركة بالتعامل معهم كمجرد تابعين لأزواجهم وأسيادهم.

يقول بلاكستون في الفصل المعنون «عن الأزواج والزوجات»:

«عند الزواج يصبح الزوجُ والزوجةُ شخصاً واحداً بموجب القانون، أي أن الكيان التام أو الوجود القانوني للمرأة يصبح مُعلَّقاً خلال الزواج، أو على الأقل مندمجاً ومتحداً مع كيان الزوج الذي يمكنها تحت جناحه وحمايته وسِتْرِه أن تفعل كل شيء». «لهذا السبب فإن الزوج لا يستطيعُ منح زوجته شيئاً أو يدخل معها في اتفاق؛ لأن المنحة تعني الافتراض بأنها كائن منفصل، والاتفاق معها يعني الاتفاق مع نفسه؛ ولذلك فمن الصحيح أيضاً أن كل التعاقدات بين الزوج والزوجة، عندما كانا عازبين، تصبحُ لاغيةً عند الزواج. يمكن للمرأة في الواقع أن تكون وكيلةً أو مفوضة باسم الزوج، لكن ذلك لا يعني انفصالاً عن، بل بالأحرى نيابة عن حبها».

كيانُ المرأة كلُّه هنا، مثلها مثل العبد، محتوىً داخل سيدها. كلُّ تعاقدٍ معها، شأنُه شأن تعاقدات العبيد مع مُلاَّكهم، مجرد كلام عديم المعنى. المدافعون عن جنسنا وضعوا تشريعات ذهبت تقريباً بجميع حقوقنا القانونية، وانسجاماً مع روح إجحافٍ وظلم كهذا، جعلتنا جاهلاتٍ بهذه القوانين التي نخضعُ لحكمها. لقد أقنعونا بأنه لا حق لنا في مراجعة القوانين، وأننا لو فعلنا، فلن نستوعبها؛ هم وحدهم القادرون على فهم ألغاز بلاكستون وشركاه. لكنهم ليسوا متخلفين لجعلنا نشعر بالممارسة العملية لسلطتهم على تصرفاتنا...

هذا القانون الذي ينص على أنه «لا يحق للزوجة رفع دعوى قانونية...»، والقوانين المماثلة له، تشبه القوانين المتعلقة بالعبيد. «لا يحق لعبدٍ رفع دعوى على سيده، أو على أي أشخاصٍ آخرين، بسبب ضرر توجب أن يُلحقه به». وهكذا فإن أيَّ تعويضٍ عن

أضرار لحقت بزوجة تؤولُ إلى زوجها، وفي حالة العبد تؤول إلى سيده.

«في الدعاوى الجنائية يمكن توجيه الاتهام للزوجة ومعاقبتها بصورة مستقلة، إلا إذا كان هناك دليلٌ على وجود إكراه من حقيقة أن الجريمة قد ارتكبت بحضور الزوج أو بناء على تعلمياته».

من الصعب صوغ قانونٍ أفضل تصميماً لتدمير مسؤولية المرأة ككيانٍ معنوي أو إنسانٍ حر. من المفترض أن الزوج يملكُ سيطرةً غير محدودة عليها؛ وإذا استطاعت التذرع بالعذر السخيف بأنه هو الذي أمرها أن تسرق، فقد يمكنها أن تعطي الوصية الثامنة دون عقوبة في ظل قوانين البشر.

جون ستيوارت ميل

عن الفردية

تأثر مفهوم ميل للفردية في كتابه (عن الحرية) إلى حد كبير بالمؤلف الألماني فيلهم فون هومبولدت (١٧٦٧ ــ ١٨٣٥) في كتابه (مجال الحكومة وواجباتها)، الذي نُشر باللغة الإنكليزية عام ١٧٩٢ بعنوان (حدود إجراءات الدولة). أكد هومبولدت، كما يقول ميل هنا، على حاجة الفرد لتطوير طبيعته وشخصيته. الأفراد يحتاجون، لتحقيق النجاح، إلى شيئين: الحرية، ومجموعة واسعة من الظروف أو الترتيبات المعيشية لكي يستطيع الناس إيجاد الظروف الأكثر ملاءمة لهم.

لو تبنى الجنس البشري بأسره، باستثناء شخص واحد، رأياً ما، وكان للشخص الواحد رأي مخالف، فإنه لا يحق للجنس البشري

أن يقمع ذلك الشخص أكثر مما يحق له هو، لو استطاع، أن يقمع الجنس البشري. لو كان رأيٌ ما هو ملكية شخصية لا قيمةَ له سوى لصاحبه؛ وإذا كانت إعاقةُ الاستمتاع به هي ببساطة مجردُ ضرر شخصي، فهناك فرقٌ في أن الضرر قد وقع على بضعة أشخاص فقط أو على كثيرين. لكن الإثم المميّز لقمع التعبير عن الرأي أنه يحرم الجنس البشري كله منه؛ الأجيال القادمة كما الأجيال الحالية؛ وأولئك المخالفون للرأي أكثر من المؤيدين له. إذا كان الرأيُ صحيحاً ـ فإنهم يُحرمون من فرصة استبدال الخطأ بالحقيقة؛ وإذا كان الرأي خاطئاً فإنهم يفقدون ما قد يحسب فائدة كبيرة تتمثل في الإدراك الواضح والانطباع الحي عن الحقيقة عند اصطدامها بالخطأ... باختصار، من الأفضل أن تؤكد الفرديةُ نفسَها في الأمور التي لا تخص الآخرين بصورة رئيسية. عندما لا تكون صفاتُ الشخص نفسه هي القاعدة التي تحكمُ سلوكه وتصرفاته بل تقاليد الآخرين وعاداتهم، فهناك نقص في أحد العناصر الرئيسية في سعادة البشر، وهو العنصر الرئيسي في التقدم الفردي والاجتماعي.

لا تكمنُ الصعوبةُ الكبرى في المحافظة على هذا المبدأ في مدى تقديرِ قيمةِ وسيلةٍ لتحقيق هدفٍ مسلم به، بل في لامبالاة الآخرين عموماً بالهدف نفسه. إذا كان هناك إحساسٌ بأن التطويرَ الحرَّ للفردية هو أحدُ المكونات الرئيسية للسعادة؛ أي ليس مجرد عنصر مساعد مما يرِدُ في مصطلحات: حضارة، توجيه، تعليم، ثقافة، ولكن هو نفسُه كضرورةٍ أساسية وشرطٍ لكل تلك الأشياء؛ فعندها لن يكون هناك خطر من احتمال تدنّي قيمة الحرية ولن تكون هناك صعوبةٌ غير عادية في إيضاح الحدود بينها وبين الضوابط الاجتماعية. غير أن المشكلة هي أن أساليب التفكير الحديثة الشافعة لا تكاد تعترف بأي قيمة جوهرية للعفوية الفردية

أو باعتبارها تستحق التقدير بحد ذاتها.

الأغلبيةُ، المكتفون بأساليب السلوك البشري كما هي عليه الآن (لأنهم هم الذين يجعلونها على ما هي عليه)، لا يستطيعون استيعاب السبب في أن هذه الأساليب ليست مناسبةً لكل الناس؛ وأكثرُ من ذلك، فإن العفويةَ لا تشكل جزءاً من مثاليات المصلحين الاجتماعيين والأخلاقيين، بل ينظر إليها بالأحرى بنوع من الغيرة، كعائقٍ مزعج وربما متمردٍ على القبول العام على ما يعتقد هؤلاء المصلحون، في رأيهم، بأنه سيكون الأفضل للجنس البشري. بل إن قلةً من الناس، خارج ألمانيا، يستوعبون معنى المذهب الذي جعل منه فيلهم فون هومبولدت، البارز عالماً وسياسياً على السواء، موضوعاً لأحد أبحاثه ـ وهو أن «هدف الإنسان أو ما تمليه عليه توجيهات العقل الأبدية أو التي لا تتغير، وليس ما توحي به رغباتٌ غامضة وعابرة، هو التطورُ الأسمى والأكثر توافقاً لقواه في سبيل كلٍّ كامل ومتسق»؛ وأن الهدف، تبعاً لذلك، «الذي يتعين على كل كائن بشري أن يوجه إليه جهوده، والذي يجب بشكل خاص ألا يغيب أبداً عن أنظار الذين يسعون للتأثير على بني جنسهم من البشر، هو فرديةُ القوة والتطور»؛ وأن هناك شرطين لهذه الغاية، «الحريةُ وتنوع الأوضاع»؛ وأنه من اتحاد هذين ينشأ «نشاطٌ فردي وتعددية متنوعة اللذان يندمجان معاً في ما يعرف بـ«الأصالة»[١].

بيد أنه في ضوء عدم اعتياد الناس على مذهبٍ كمذهب فون

(١) **مجال الحكومة وواجباتها**، عن الألمانية للبارون فيلهم فون هومبولدت، ص ١١ ـ ١٣.

هومبولدت، وفي ضوء الدهشة التي قد تعتريهم عندما يتبين لهم أن هناك قيمةً للفردية، فالسؤال الذي يجب على المرء التفكير به بالرغم من ذلك، لا يمكن أن يتعلق سوى بدرجة الفردية. ليس هناك من يعتقد بأن التفوق في السلوك يعني ألّا يفعل الناس شيئاً أبداً سوى تقليد بعضهم البعض. ليس هناك من يؤكد بأنه لا يتعين على الناس أن يضعوا في أساليب حياتهم، وفي ممارسة مصالحهم، أي طابعٍ لأسلوبهم في الحكم على الأشياء أو من خصائص شخصيتهم الفردية. من ناحية أخرى، من السخف التظاهر بأن على الناس أن يعيشوا كما لو لم يكن هناك شيءٌ معروف أبداً في العالم قبل أن يجيئوا إليه؛ وأن الخبرة لم يكن لها أي تأثير في بيان أن أسلوباً معيناً في الحياة أو التصرف هو أفضل من أسلوب آخر. لا أحد ينكر أنه ينبغي تعليم وتدريب الناس في صغرهم على تعلم النتائج المؤكدة للخبرات الإنسانية والاستفادة منها. لكن امتياز الإنسان ووضعه السليم، عندما تكتمل قواه البدنية والعقلية، هو أن يستخدم ويفسر الخبرة بطريقته الخاصة. هو المعنيُّ بأن يتبين ذلك الجزء من الخبرة أو التجربة الموروثة الذي يناسبُ وضعه الخاص أو طبيعته الخاصة. تقاليدُ الآخرين وعاداتهم هي، إلى حدٍّ ما، دليلٌ على ما علمته خبرتهم لهم. دليلٌ مفترض: وبذلك يستحق احترامه. ولكن في المقام الأول، ربما كانت خبرة أولئك السابقين ضيقة؛ أو ربما لم يفسروها على الوجه الصحيح. ثانياً، ربما يكون تفسيرهم للخبرة صحيحاً لكنه ليس مناسباً له هو. العادات تأخذ وضعها في ظروف معتادة ومن أجل أشخاص عاديين، في الوقت الذي ربما كانت فيه ظروفه أو شخصيته غير معتادة. ثالثاً، بالرغم من أن العادات قد تكون عادات جيدة ومناسبة له أيضاً، غير أن الالتزام بالعادات لمجرد أنها عادات، لا تثقفه أو تطور فيه شيئاً من

الخصائص التي تعدّ الهبة المميزة للإنسان. الإنسانُ يمارس قدراته في الإدراك، والحكم على الأمور، والمشاعر المتميزة، والنشاط الذهني، وحتى التفضيل المعنوي عن طريق الاختيار فقط. الذي يفعلُ شيئاً فقط لأنه العادة المألوفة لا يمارسُ اختياراً، فهو لا يكتسب ممارسةً سواء في معرفة ما هو الأفضل أو الرغبة في ما هو الأفضل. القوى الإدراكية والمعنوية، شأنها شأن القوى العقلية تتسحن فقط نتيجة للاستخدام. هذه القوى ليست مدعوة إلى أي تمرين عندما تقوم بشيء لمجرد أن آخرين يقومون به، أكثر من الاعتقاد بشيءٍ فقط لأن آخرين يؤمنون به. إذا لم تكن أُسس رأيٍ ما مقنعةً لعقل شخص ما، فإن تبنيه لها لن يكون من شأنه تقوية عقله، بل على الأرجح سيضعفه: وإذا كانت بواعث القيام بعمل ما لا تتوافق مع مشاعره وطبيعته الخاصة (عندما لا يتعلق الأمر بعواطف الآخرين أو حقوقهم) فإن ذلك من شأنه جعل مشاعره وطبيعته خاملة وبليدة بدلاً من أن تكون حيوية ونشطة.

من يسمح للعالَم، أو الجزء من العالم الذي يعيشُ فيه، باختيار خطته للحياة، فلا حاجة له لقدرة أخرى عدا قدرة القرد على التقليد. ومن يخار خطته لنفسه يستخدم كل قواه. إنه يستخدم قدرة الملاحظة، والتفكير والحكم على الأمور للتنبؤ بالأحداث، والنشاط لجمع معلوماتٍ لاتخاذ القرار، والتمييز في الخيارات لاتخاذ القرار، وعندما يتخذ قراره، يحتاج إلى الحزم وضبط النفس لمتابعة تنفيذ قراره المدروس. كل هذه الصفات يحتاج لها ويمارسها بما يتناسب مع حجم التصرف الذي يقرره طبقاً لمشاعره وحكمه على الأمور. قد يكون من الممكن له أن يسلك طريقاً جيداً ويبقى خارج المخاطر دون استخدام أي من هذه الأشياء، لكن ما الذي ستكون عليه قيمته النسبية عندئذ ككائن بشري؟ ليس من المهم فقط ما الذي

يفعله الناس، بل أيضاً ما طبيعة هؤلاء الناس. من بين أعمال الإنسان، التي يتم فيها التوظيف الصحيح لحياته لإتقانها وتجميلها، يأتي في المرتبة الأولى بكل تأكيد الإنسان نفسه. لنفترض أن بالإمكان بناء البيوت وزراعة الذرة، والقتال في الحرب، وإجراء المحاكمات، بل حتى بناء الكنائس وتلاوة الصلوات فيها، باستخدام أجهزةٍ آلية على شكل إنسان، فلا بد أنها ستكون خسارة كبيرة أن نستخدم هذه الآلات بدلاً من الرجال والنساء الذين يعيشون حالياً حتى في الأجزاء الأكثر تحضراً في العالم، والذين ما هم بالتأكيد سوى عيناتٍ جائعة مما يمكن للطبيعة أن تنتجه وستنتجه.

الطبيعةُ ليست آلة تُبنى وفقاً لنموذجٍ ما ولتؤدي بالضبط العمل المقرر لها، إنما هي شجرةٌ تحتاج لأن تنمو وتطور نفسها في جميع الجوانب وفقاً لتوجهات القوى الداخلية فيها التي تجعل منها شيئاً حياً.

يقال عن الشخص الذي تكون رغباته ودوافعه نابعة من نفسه، والتي تعبر عن طبيعته كما تطورت وتعدلت بفعل ثقافته الخاصة، بأن له شخصية. أما الشخص الذي لا تكون رغباته ودوافعه نابعة من نفسه، فليس له شخصيةٌ أكثر مما هناك لآلة بخارية. إذا كان الشخص، إضافةً لكون رغباته ودوافعه نابعة من ذاته، يمتلك دوافع قوية تتحكم بها إرادة قوية فإن له شخصية حيوية. كل من يعتقد بأنه ينبغي عدم تشجيع فردية الرغبات والدوافع على كشف نفسها، يجب عليه التأكيد أن المجتمع ليس له حاجةٌ لأطباع قوية ــ أنّ المجتمع لن يكون أفضلَ بوجود أشخاص عديدين ذوي شخصيات قوية ــ وأن درجة عالية من الحيوية ليست مرغوبة.

لا يصبح الناس أهدافاً نبيلةً وجميلة للتأمل عن طريق استنزاف الفردية في نفوسهم وتحويلهم إلى نماذج موحدة، بل عن طريق رعاية هذه الفردية وتشجيعها على البروز ضمن الحدود التي تفرضها حقوق الآخرين ومصالحهم؛ وكما أن الأعمال تتخذ طابع أولئك الذين قاموا بها، فإن الحياة الإنسانية تصبح بالطريقة نفسها غنيةً ومتنوعةً ومفعمةً بالحيوية موفرةً غذاء وافراً للأفكار وسمواً للمشاعر، ومعززةً للعلاقة التي تربط كل فرد بجنسه عن طريق جعل ذلك الجنس يستحق انتماء الفرد إليه دون حدود. ويصبح الفرد أكثر قيمةً لنفسه، وبالتالي قادراً على أن يكون أكثر قيمةً للآخرين بما يتناسب ومدى تطويره لفرديته. يصبحُ وجوده أكثر امتلاءً بالحياة، وعندما تكون هناك حياةٌ أكثر في الوحدات، تكون هناك حياة أكبر في الكتلة التي تتكون منها تلك الوحدات. لا يمكن الاستغناء عن القدر الضروري من الضغط لمنع الأفراد الأقوى في الطبيعة البشرية من التعدي على حقوق الآخرين؛ لكن هناك لهذه الغاية تعويضاً وافراً حتى من وجهة نظر التطور الإنساني. فوسائل التطور التي يفقدها الفردُ عند منعه من إشباع ميوله في إيذاء الآخرين كان سيتم الحصول عليها بصورة رئيسية على حساب تطور الآخرين. وحتى في ما يتعلق به هو نفسه، فإن هناك عامل توازن تام يأتي من التطور الأفضل للجانب الإجتماعي في طبيعته الذي يصبح ممكناً عند تقييد الجانب الأناني فيه. إلزامه بقواعد ثابتة للعدالة من أجل مصلحة الآخرين يطور لديه الأحاسيس والقدرات التي تتوخى هدفاً لها صالح الآخرين. لكن تقييده في أمور لا تؤثر على مصالحهم، وفقط من أجل مراعاة خواطرهم، لا يطورُ شيئاً ذا قيمة، ما عدا قوة الشخصية التي تكشف عن نفسها عند مقاومة التقييد. إذا تم القبول بهذه القيود، فإنها تبلِّدُ وتوهن طبيعته كلها. لذلك، من الضروري

لإعطاء فرصة متساوية لطبيعة كل جانب، إتاحة المجال للأشخاص المختلفين للعيش بطرق مختلفة. بقدر إتاحة مجالٍ كهذا للممارسة العملية في أي عصر بقدر ما كان ذلك العصر موضع تقدير من الأجيال اللاحقة. حتى الاستبداد لا يُنتج أسوأ تأثيراته، طالما ظلت الفردية قائمة في ظله؛ ولا يسحقُ الفردية إلا الاستبداد، أياً كان الاسم الذي يُطلق عليه، أو ما إذا كان يدّعي أنه ينفذ إرادة الله أو أوامر البشر.

أما وقد قلتُ بأن الفردية هي صنْوٌ للتطور، وأن تنمية الفردية هي فقط ما ينتجُ أو يستطيع إنتاج كائنات بشرية جيدة التطور، فلعلي أصل هنا إلى نهاية جدليتي: إذ ماذا يمكن أن يقال، أو ما هو أفضل ما يمكن أن يقال عن أي أحوالٍ تتعلق بالشؤون الإنسانية، من أنها تقرِّبُ البشر أنفسهم إلى أفضل وضع يمكنهم تحقيقه؟ أو ما هو أسوأ ما يمكن أن يقال عن أي إعاقة للخير من أنها تمنع حدوث ذلك؟ لكن هذه الاعتبارات لن تكون كافية، دون شك، لإقناع أولئك الأكثر حاجة للإقناع؛ ومن الضروري أيضاً القولُ بأن هؤلاء الناس المتطورين لهم بعض النفع لغير المتطورين ـ من حيث لفت انتباههم إلى أن أولئك الذين لا يريدون الحرية، ولا يريدون الاستفادة منها، قد يكافأون بطريقةٍ واضحة إذا سمحوا للآخرين بالاستفادة منها دون اعتراض.

أودّ في المقام الأول، إذن، أن أشير إلى أنهم قد يتعلمون شيئاً منهم. ليس بوسع أحد الإنكار أن الأصالة عنصر هام في الشؤون الإنسانية. ليس فقط هناك دائماً حاجة لأشخاصٍ ليكتشفوا الحقيقة، وبيان أن ما كان ذات يوم حقيقة لم يعد كذلك، بل أيضاً لإطلاق ممارساتٍ جديدة وضرب القدوة بسلوكٍ أكثر استنارة

ومذاقٍ أفضل ومعنىً أفضل للحياة الإنسانية. لا يمكن إنكارُ هذا إلا من شخصٍ يؤمن بأن العالم قد وصل فعلاً إلى درجة الكمال في كل أساليبه وممارساته. صحيح أن هذه الفائدة لا يمكن استخلاصها من كل الناس بدرجة متساوية؛ هناك أشخاص قليلون فقط، بالمقارنة مع الجنس البشري بكامله، الذين إذا تبنى الآخرون تجاربهم، سيُحتمل لها أن تُحدث تحسناً على ممارسةٍ متجذرة. لكن هؤلاء القلة هم ملح الأرض؛ بدونهم ستصبح حياةُ البشر بركةً راكدة. ليس أنهم فقط هم الذين ينتجون أشياءَ جيدة لم تكن موجودة من قبل؛ بل هم الذين يديمون الحياة في الأشياء الموجودة أصلاً. إذا لم تكن هناك حاجة لعمل شيء جديد، فهل ستنتهي ضرورة وجود العقل البشري؟ هل يمكن أن يكون هناك سبب يجعل أولئك الذين يمارسون الأشياء القديمة ينسون سبب ممارسة هذه الأشياء، ويواصلون ممارستها كالقطعان لا كالبشر؟ هناك ميلٌ كبير في أفضل المعتقدات والممارسات لأن تنحدر إلى الميكانيكية؛ وما لم تكن هناك سلسلةٌ من الأشخاص الذين تمنع أصالتهم المتجددة دائماً تحوّلَ أُسس هذه المعتقدات والممارسات إلى مجرد أشياء تقليدية، فإن مواد ميتة كهذه لن تقاوم أدنى صدمةٍ من أي شيءٍ حي فعلاً. ولن يكون هناك سببٌ يمنع الحضارة من الانقراض، كما حدث للإمبراطورية الرومانية. صحيحٌ أن العباقرةَ قليلون، وسيظلون دائماً على الأرجح أقليةً صغيرة؛ لكن من الضروري للحصول عليهم المحافظةُ على التربة التي ينمون فيها. العبقري لا يستطيع التنفسَ بحرية إلا في جوٍّ من الحرية. العباقرةُ أكثرُ فرديةً من أي أشخاصٍ آخرين ـ وهم بالتالي أقل قدرةً على التكيف دون ضغوط مؤلمة، في أي من القوالب القليلة التي يوفرها المجتمع ليوفر على أفراده مشقة تكوين شخصياتهم الخاصة. إذا قبلوا

بدافع الخوف وضع أنفسهم في أحد هذه القوالب، وجعل كل ذلك الجزء من أنفسهم الذي لا يمكنه التوسع تحت الضغط، يبقى دون توسع، فإن المجتمع لن يستفيد كثيراً من عبقريتهم. إذا كانت شخصياتهم قوية وكسروا قيودهم، فإنهم يصبحون علامةً للمجتمع الذي لم ينجح بالنزول بهم إلى المستوى العادي ويأخذ الناس بالإشارة إليهم بتحذير يتسم بالتوقير باعتبارهم «متطرفين» و«غريبي الأطوار» وما شابه؛ مثلما قد يشكو أحدٌ من أن نهر نياغارا لا يجري بهدوءٍ بين جَنَباتِه مثل قناةٍ هولندية.

من هنا، فإني أُصرُّ جازماً، على أهمية العبقرية وضرورة إتاحة المجال لها لتكشف عن نفسها بحرية في الفكر والممارسة على السواء، مع معرفتي التامة بأنه ليس هناك من سينكر هذه الفرضية نظرياً، ولكن مع معرفتي أيضاً بأن الجميع تقريباً لا يبالون بذلك عملياً. الناس يعتقدون أن العبقرية شيء جيد إذا كانت تمكن شخصاً من كتابة قصيدة جميلة أو رسم لوحة. لكن الجميع تقريباً، في أعماقهم، يعتقدون أنه لا ضرورة لها عندما يتعلق الأمر بمعناها الحقيقي وهو الأصالةُ في الفكر والعمل، مع أنه ليس هناك من يقول إنها شيء لا يستحق الإعجاب. ومن دواعي الأسف أن هذا وضعٌ طبيعي لا يثير الاستغراب. الأصالةُ هي الشيء الوحيد الذي لا يستطيع أصحاب العقول غير الأصلية الإحساس بفائدته. ليس بوسع هؤلاء فهم فائدتها لهم: وكيف يستطيعون ذلك؟ إذا استطاعوا فهم فائدتها لهم فإنها لن تكون أصالة. الخدمة الأولى التي تؤديها الأصالةُ إذن هي فتحُ عيونهم: وإذا ما تم ذلك بصورةٍ تامة، فقد تصبحُ لديهم فرصة في أن يصبحوا هم أنفسهم أصلاء في غضون ذلك، ومع تذكر أنه ليس هناك شيءٌ تم عمله دون أن يكون هناك أحدٌ كان هو أول من بدأ هذا العمل، وأن كل الأشياء الطيبة

الموجودة هي ثمارُ الأصالة، فليكونوا متواضعين بما فيه الكفاية ليعرفوا بأنه ما زال هناك شيءٌ لها لتحققه، وأن يعلموا حق العلم أنهم أكثرُ حاجةً للأصالة كلما قل وعيهم بمدى الحاجة لها.

الواقع الفعلي هو أنه كيفما كان التظاهر بتقدير التفوق العقلي، الحقيقي أو المفترض، أو حتى التعبير فعلياً عن هذا التقدير، فإن التوجه العام في العالم هو جعل المتوسطية(٢) القوة الصاعدة في الجنس البشري. في الأزمنة القديمة، وفي العصور الوسطى، وبدرجة متضائلة خلال الفترة الانتقالية الطويلة من عصر الإقطاع حتى العصر الحاضر، كان الفردُ قوةً بذاته؛ ومن كانت لديه إما مواهب كبيرة أو مكانة اجتماعية رفيعة كان يحوز قوة كبيرة. أما الآن، فالأفراد ضاعوا وسط الحشود. في السياسة، يكاد يكون من السخف القول بأن الرأي العام يحكم العالم في الوقت الحاضر. القوة الوحيدة التي تستحق هذا الاسم هي قوة الجماهير والحكومات عندما تجعل نفسها أداة لميول الجماهير وغرائزها. يصح هذا أيضاً في العلاقات المعنوية والاجتماعية في الحياة الخاصة كما في المعاملات العامة. الذين تُوصف آراؤهم بأنها الرأي العام ليسوا دائماً هم النوع نفسه من الجمهور؛ ففي أميركا هم مجمل السكان البيض؛ وفي إنكلترا هم بشكل رئيسي الطبقة المتوسطة. لكنهم دائماً جماهير، أي متوسطية جماعية. والبدعةُ الكبرى هي أن الجماهير الآن لا تأخذ آراءها من الوجهاء في الكنيسة أو الدولة، أو من قادة مزعومين أو من الكتب. هناك أشخاصٌ مثلهم يقومون بالتفكير نيابة عنهم، سواء عند مخاطبتهم أو عند التحدث باسمهم من وحي اللحظة أو

(٢) نسبة للقدرة العامة المتوسطة.

بالكتابة في الصحف. لستُ أشكو من كل هذا، وأنا لا أجزم بأن هناك، كقاعدة عامة، شيئاً يتطابق بصورة أفضل مع المستوى المتدني الحالي للعقل البشري. لكن ذلك لا يمنع حكومةَ المتوسطية من أن تكون حكومة متوسطية. ليست هناك حكومةٌ ديموقراطية أو أرستقراطية تعددية، سواء بتصرفاتها السياسية أو آرائها أو صفاتها أو الحالة الذهنية التي تديمها، استطاعت أو يمكن لها أن ترتفع فوق مستوى المتوسطية، ما عدا في ما يتعلق بالملك.

كثيرون أسلموا قيادتهم (وهو ما كانوا يفعلونه دائماً في أفضل أيامهم) لتخطيطِ ونفوذ شخص أو بضعة أشخاص من ذوي الموهبة والعلم. الأشياءُ النبيلة والحكيمة يجب أن تبدأ دائماً من قبل أفراد، وإنه تشريف وفخر للإنسان العادي أن يكون قادراً على اتباع تلك المبادرات؛ أن يكون بوسعه الاستجابة داخلياً للأشياء النبيلة والحكيمة، وأن ينقاد لها وهو مفتوح العينين. لست أدعو إلى ذلك النوع من «عبادة البطل» التي تمجد الإنسان القوي العبقري، وتنادي بأن يتولى بالقوة حكم العالم وجعله ينفذ أوامره رغماً عنه. كل ما يمكنه أن يطالب به هو حريةُ تحديد الطريق، أما سلطة إرغام الناس على السير في هذا الطريق فهي ليست فقط غير متسقة مع حرية بقية الأشياء وتطورها، بل مُفسدة للرجل القوي نفسه. مع ذلك، يبدو أنه عندما تصبح آراءُ الجماهير المكونة من الناس العاديين هي القوة السائدة في كل مكان، فإن موازنة ذلك الميل وتصحيحه يكمنان في مزيد من الفردية الصريحة لأولئك الذين يقفون على قمم الفكر العليا. في هذه الظروف على وجه الخصوص، ينبغي تشجيع الأفراد الاستثنائيين، لا ردعهم، على التصرف بطريقة مختلفة عن الجماهير. في ظروف أخرى لم تكن هناك فائدةٌ من قيامهم بذلك إلا إذا تصرفوا، لا فقط بطريقة مختلفة، بل بطريقة

أفضل. في هذا العصر، يعدّ مجردُ مثال واحد على عدم الخضوع والانحناء للعادات خدمةً بحد ذاته. لأن الاستبداد بالرأي بالذات يجعلُ التغريد خارج السرب أو الاختلاف عيباً، فمن المرغوب فيه لكسر شوكة ذلك الاستبداد، أن يُغرد الناس خارج السرب. كان هناك دائماً الكثير من الاختلاف أينما وكلما كان هناك وفرة في قوة الشخصيات؛ وكمية الاختلاف في أي مجتمع تتناسب عموماً مع كمية العبقرية والحيوية الذهنية والشجاعة المعنوية في ذلك المجتمع. وكونُ قلةٍ فقط هم الذين يجرؤون على أن يكونوا مختلفين هو نذيرٌ بالخطر الرئيسي للعصر. لو كانت المسألةُ هي فقط أن الناس مختلفون في أذواقهم، لكان هذا سبباً كافياً لعدم محاولة تشكيلهم جميعاً في نموذجٍ واحد. لكن الأشخاص المختلفين يحتاجون أيضاً لظروف مختلفة لتطورهم الروحي؛ وليس من الممكن لهم البقاء على ما يرام في نفس الجو والمناخ المعنوي أكثر مما يمكن للنباتات المختلفة أن تبقى في نفس المناخ والجو المادي. الأشياءُ ذاتها التي قد تكون عوناً لشخصٍ ما على تنمية طبيعةٍ أسمى قد تكون معيقةً بالنسبة لشخص آخر.

استبدادُ العادات هو العقبة التي تقف في كل مكان بوجه تقدم البشرية، لأنها في تناقضٍ دائم مع ذلك الميل للسعي نحو شيء أفضل مما هو معتاد، والذي يُطلق عليه، حسب الظروف، روح الحرية، أو التقدم أو التحسن. روحُ التحسن ليست دائماً روحاً للحرية، لأنها قد تسعى لفرض التحسن على قومٍ لا يريدونه؛ وروح الحرية، إذا ما رفضت محاولات كهذه، قد تدخلُ في حلفٍ محلي ومؤقت مع خصوم التحسن؛ المصدر الوحيد الدائم والمؤكد للتحسن هو الحرية، لأن هناك، عن طريق الحرية، عدداً من المصادر المستقلة المحتملة للتحسن بقدر عدد الأفراد. لكن مبدأ التقدم في أيٍّ من

الحالتين، سواء الرغبة في الحرية أو التحسن، هو نقيض للمجال الذي تسيطر فيه العادات، وينطوي، على الأقل، على التحرر من ذلك النير؛ والصراع بينهما يمثّل عنصر الأهمية الرئيسية في تاريخ البشرية. الجزءُ الأكبر من العالم ليس له تاريخٌ بمعنى الكلمة، لأن استبداد العادات فيه كان مطلقاً... يبدو أن شعباً ما قد يسير في طريق التقدم لفترةٍ معينة من الزمن ثم يقف: متى يقف؟ عندما يتخلى عن الفردية.

ما الذي حفظ أوروبا حتى الآن من هذا القدر؟ ما الذي جعل عائلة الشعوب الأوروبية من بين شعوب العالم متطورةً لا جامدة؟ لم يكن ذلك بسبب أي امتيازٍ فائق لهم، لأن هذا الامتياز عندما حصل، جاء نتيجةً لا سبباً؛ بل بسبب التنوع الملحوظ في شخصياتهم وثقافتهم. الأفرادُ والطبقات والشعوب يختلفون بشدة فيما بينهم: لقد اختطوا لأنفسهم طُرقاً متنوعة كثيرة، كل منها يؤدي لشيء مفيد؛ ورغم أن الذين سلكوا طرقاً مختلفة في كل عصر لم يكونوا يقبلون بعضهم بعضاً، وكل منهم كان يتمنى لو كان بالإمكان إلزامُ الباقين جميعاً بالسير في طريقه، فإن محاولاتهم لإعاقة تقدم بعضهم البعض نادراً ما كانت تحقق نجاحاً دائماً، وكل منهم جاء عليه وقت قبل فيه الأشياء التي قدمها له الآخرون. أوروبا، في رأيي، مدينةٌ كلياً بتقدمها وتطورها المتعدد الجوانب لهذا التعدد في الطرق.

ما هي إذن الحدود المشروعة لسيادة الإنسان على نفسه؟ أين تبدأُ سلطة المجتمع؟ ما هو الجزء من حياة الإنسان الذي يُخصَّص للفردية، وكم يخصص للمجتمع؟ كلٌّ سيحصل على حصته العادلة إذا أخذ كل جانب ذلك الجزء الذي يعنيه بالذات. ينبغي أن يتبعَ

للفردية ذلك الجزءُ من الحياة الذي يهم الفرد بصورة رئيسية؛ ويتبعَ للمجتمع الجزء الذي يهمه بصورةٍ رئيسية.

ورغم أن المجتمع ليس مؤسساً على تعاقد، ورغم أنه ليس هناك غرض مفيد من اختراع عقدٍ للرجوع إليه لتحديد الالتزامات الاجتماعية، فإن كل من يتلقى حماية المجتمع مدينٌ بدفع مقابلٍ لهذه الفائدة، وحقيقةُ الحياة ضمن مجتمع تجعل هناك ضرورة مطلقة بأن يلتزم كل إنسان بمراعاة نهج سلوكي معين تجاه الآخرين. هذا السلوك يتكون **أولاً** من عدم الإضرار بمصالح الآخرين، أو بالأحرى مصالح معينة، والتي يجب أن تعدّ حقوقاً، إما بموجب مواد قانونية واضحة أو مفهومة ضمنياً؛ **وثانياً**، من تحمل كل فرد لحصته (المحددة وفقاً لمبدأ المساواة) من الجهود والتضحيات المترتبة على الدفاع عن المجتمع وأفراده ضد الضرر والأذى... بالنسبة للتعليم أذهب إلى الحد الذي قد يذهب إليه أي إنسان من الاستنكار في أن يكون التعليم كله أو جزء كبير منه في يد الدولة. كلُّ ما قيل عن أهمية تفرد الشخصية وتنوع الآراء وأشكال السلوك، يتضمن بالدرجة نفسها من الأهمية تنوع التعليم. التعليمُ العام في الدولة هو مجردُ وسيلة لقولبة الناس ليصبحوا نماذج متشابهة تماماً: وحيث إن القالب الذي يتم سبكهم فيه هو ذلك الذي يسرُّ السلطة المهيمنة في الحكومة، سواء كانت ملكاً، أو كهنة، أو سلطة أرستقراطية، أو سلطة أغلبية الجيل الموجود حالياً بقدر يتناسب مع كفاءتها ونجاحها، فإن هذا القالب يصبح استبداداً بالعقل يؤدي بحكم الميل الطبيعي لاستبدادٍ بالجسد. إذا كان لا بد من أن يكون هناك تعليم تؤسسه وتديره الدولة، فينبغي أن يكون جزءاً واحداً من تجارب متنافسة عديدة يعمل من أجل القدوة والحافز، ولإبقاء الآخرين في مستويات ممتازة معينة.

لودفيغ فون ميزس

عن المساواة وعدم المساواة

دافع الليبرتاريون بحزم، على الأقل منذ أيام دعاة المساواة، عن الحقوق المتساوية لكل الأفراد. لكن تعبير «مساواتيين» نفسه كان نوعاً من القذف من جانب خصومهم الأرستقراطيين. الذين يُطلقُ عليهم مساواتيون لم يكونوا يريدون مساواة المجتمع، وإلغاء الملكية الخاصة لتحقيق مساواةٍ مطلقة؛ بل كانوا يريدون فقط إلغاء الامتيازات القانونية وجعل الناس متساوين أمام القانون. سرابُ المساواة كان الدعامة الأساسية التي استند إليها المثاليون الاشتراكيون. أما الليبرتاريون، فقد أدركوا أن الناس لديهم مواهب ومصالح مختلفة. هذا من شأنه جعلُ تقسيم العمل ضرورياً ومنتجاً على السواء؛ وتقسيمُ العمل بدوره يعني أن بعض الناس سيثبتون مقدرة أكبر في تلبية مطالب الآخرين، وبالتالي سيحققون ربحاً أكبر

من السوق. لا يمكن أن يكون لدينا اقتصاد معقد يستطيع فيه الناس تطوير مهاراتهم الفريدة، دون التيقن من أن الناس يمكنهم تحقيق نتائج غير متساوية. لكن، كما يقول لودفيغ فون ميزس في هذه المادة المختارة، فإن الرجال الأقوى والأكثر طموحاً في عصر ما قبل الرأسمالية كانوا يحققون التقدم عن طريق إخضاع الآخرين واستغلالهم؛ الرأسمالية تشجع الموهوبين على تحقيق الازدهار عن طريق «التنافس فيما بينهم في خدمة الناس» لكي يكسبوا المال. كان ميزس (١٨٨١ ـ ١٩٧٣) شخصية بارزة في تاريخ الليبرتارية واقتصاديات القرن العشرين. ولد ميزس في النمسا، وفي عام ١٩٣٤ أحس بنذر المشاكل القادمة خصوصاً بالنسبة لليهود النمساويين أمثاله، فانتقل إلى سويسرا في الطريق إلى الولايات المتحدة عام ١٩٤٠. وفي كتابه (الاشتراكية) الصادر عام ١٩٢٢، أقنع العديد من المثقفين الشباب بعدم القابلية عملياً لإلغاء النقد والأسواق ـ كما كان ينادي ماركس وأتباعه ـ ولكن آخرين احتاجوا لوقت أطول بكثير لسوء الحظ لفهم ذلك وطالبوا بدليل تجريبي ساطع. وتشمل كتبه الأخرى (نظرية النقد والائتمان) عام ١٩١٢، و(الحكومة المطلقة) عام ١٩٤٤، و(البيروقراطية) عام ١٩٤٤، و(النظرية والتاريخ) عام ١٩٥٧. وكان أبرز أعماله (الفعل البشري) عام ١٩٤٩، الذي يوصف عادة بأنه أطروحة اقتصادية، لكنه في الواقع فحصٌ واسع النطاق للمجتمع والتعاون والنظام العفوي وعمليات السوق. وهو في هذه

المادة المقتطفة من مقال له عام ١٩٦١ في مجلة (العصر الحديث)، يميز بين الحقوق المتساوية والفكرة الجذابة، لكن الوهمية، حول القدرات المتساوية والنتائج المتساوية.

لم يتضمن مذهب القانون الطبيعي، الذي أوحى بإعلان حقوق الإنسان في القرن الثامن عشر، الافتراضَ الخاطئ بأن الناس جميعاً متساوون بيولوجياً. فقد أعلن أن الناس يُخلقون متساوين في حقوقهم، وأن هذه المساواةَ غير قابلة للإلغاء بقانون من وضع الإنسان، وأن هذا الحق غير قابلٍ للتصرف أو، بدقة أكثر، غير قابلٍ للانتزاع. الأعداءُ الألدّاء للحرية الفردية وتقرير المصير، وأنصار الشمولية الاستبدادية، هم وحدهم الذين فسروا مبدأ المساواة أمام القانون باعتباره مشتقاً من مساواةٍ عضوية ونفسانية مزعومة لجميع الناس. وكان الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن، الصادر في ٣ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٧٨٩، قد أكد على أن الناس جميعاً يولدون ويبقون متساوين في الحقوق. لكن عشية افتتاح نظام الرعب، نادى الإعلان الجديد الذي سبق الدستور الصادر في ٢٤ حزيران (يونيو) ١٧٩٣ بأن جميع الناس متساوون بحكم الطبيعة. منذ ذلك الوقت، بقيت هذه الفرضية، رغم تناقضها الواضح مع الخبرة البيولوجية، إحدى العقائد «اليسارية». وهكذا، فإننا نقرأ في (موسوعة العلوم الاجتماعية) أن «الأطفال عند الولادة، بغض النظر عن موروثاتهم، يكونون متساوين كما سيارات فورد خارجة من مصنع».

بيد أن حقيقة كون الناس يولدون غير متساوين من حيث

الخصائص الطبيعية والعقلية هي مسألةٌ لا يمكن دحضها. البعضُ يتفوقون على أقرانهم من حيث الصحة والنشاط ومن حيث العقل والاستعداد، ومن حيث الطاقة والقدرة على الحسم، ويكونون، تبعاً لذلك، أكثر لياقة للعمل الدنيوي من بقية الناس ـ وهي حقيقة اعترف بها ماركس أيضاً. فقد تحدث عن «عدم المساواة في المواهب الفردية وبالتالي القدرة الإنتاجية» (ليستنغسفايغكيت) باعتبارها «امتيازات طبيعية»، كما تحدث عن «الأفراد المختلفين» (وكيف يمكن أن يكونوا مختلفين لو لم يكونوا غير متساوين). يمكننا القول باللغة المألوفة لعلم النفس بأن البعض لديهم قدرة على التكيف أكثر من الآخرين مع ظروف الصراع من أجل البقاء. ويمكننا، تبعاً لذلك ـ دون أن ندخل في أي تقييم للمدلول ـ التمييز من هذه الزاوية بين الناس المتفوقين والناس العاديين.

التاريخ يبيّن لنا أن الأفراد المتفوقين منذ الأزل استفادوا من تفوقهم بتولي السلطة وإخضاع جماهير الناس العاديين. في مجتمعات الطبقات هناك نظام هرمي من الطبقات. من ناحية، هناك اللوردات الذين أعطوا لأنفسهم كل الأرض، ومن ناحية أخرى، هناك الخدم والأتباع والرقيق والعبيد والهامشيون المفلسون والذين لا يملكون أرضاً. واجب الطبقة الأدنى هو الكد من أجل أسيادهم، ومؤسسات المجتمع مسخرةٌ فقط لفائدة الأقلية الحاكمة من الأمراء وحاشيتهم من الأرستقراطيين. كانت هذه إلى حد كبير هي الحال في جميع أنحاء العالم قبل أن يخبرنا الماركسيون والمحافظون بأن «الاكتسابية البرجوازية»، في عملية تواصلت منذ قرون وما زالت مستمرة في أجزاء عديد من العالم، قد قوضت النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي «لتلك الأيام الجميلة». اقتصادُ السوق ـ الرأسمالية ـ أحدث تحولاً جوهرياً في النظام الاقتصادي والسياسي للعالم.

اسمحوا لي بأن ألخص بعض الحقائق المعروفة جيداً. الرجالُ المتفوقون قبل الرأسمالية كانوا السادة الذين تخضع لخدمتهم جماهير الناس العاديين، أما في ظل الرأسمالية، فإن الأكثر موهبة والأكثر قدرة لا وسيلةٌ لديهم للاستفادة من تفوقهم أكثر من أن يسعوا بأفضل ما يستطيعون لخدمة رغبات الناس الأقل موهبة. القوة في اقتصاد السوق أصبحت في يد المستهلكين. فهم، في نهاية المطاف، يقررون، عن طريق شرائهم أو امتناعهم عن الشراء، ما ينبغي إنتاجه ومن الذي ينتجه، وكيف ينتجه وبأي نوعية وبأي كمية. الروّاد، وأصحاب رؤوس الأموال، وملاك الأراضي الذين يفشلون في تلبية أكثر رغبات المستفيدين إلحاحاً، والتي لم تتم تلبيتها بعد، بأفضل وأرخص طريقة ممكنة، يتعرضون للإفلاس ويفقدون وضعهم المفضل. وفي مكاتب الشركات، وفي المختبرات، تعمل أذكى العقول على تطوير أكثر إنجازات البحث العلمي تعقيداً لإنتاج أفضل الأجهزة والأدوات لأناسٍ ليس لديهم أيُّ صلةٍ بالنظريات التي جعلت صناعة أشياء كهذه ممكنة. وكلما كانت المؤسسة الإنتاجية أكبر، اضطر القائمون عليها لتطوير المنتجات لملاءمة نزوات المستهلكين، سادة هذا المشروع، ورغباتهم.

المبدأ الأساسي للرأسمالية هو الإنتاجُ بكميات ضخمة لتوفير احتياجات الجماهير. إقبال الجماهير هو الذي يجعل المؤسسات الإنتاجية تنمو أكبر وأكبر. رجل الشارع ذو أهمية فائقة في اقتصاد السوق، فهو الزبون «الذي هو دائماً على حق». الحكومةُ التمثيلية في المجال السياسي هي النتيجة التي تترتب على أهمية المستهلكين في السوق. الذين يسعون لتولي مناصب سياسية يعتمدون على الناخبين كما يعتمد أصحاب المؤسسات والمستثمرون على الزبائن. العملية التاريخيةُ نفسها التي جاءت بالمنهج الرأسمالي في الإنتاج

بدلاً من المناهج السابقة للرأسمالية هي التي جاءت بالحكومة الشعبية ـ الديمقراطية ـ بدلاً من الملكية المطلقة وأشكال حكم القلّة الأخرى. وكلما حلت الاشتراكية محل اقتصاد السوق، عاد الاستبداد مرة أخرى. ليس مهماً إذا كانت الاشتراكيةُ أو الشيوعية مقنعةً بأسماء مستعارة مثل «ديكتاتورية البروليتاريا» أو «ديموقراطية الشعب» أو «مبدأ الفوهرر»، فكلها في النهاية تُخضِعُ الكثرة لحكم القلة.

من الصعب أن يكون هناك سوءُ فهم أكثر شمولاً للأحوال السائدة في المجتمعات الرأسمالية من وصف الرأسماليين وأصحاب المشاريع بأنهم طبقةٌ «حاكمة» هدفها «استغلال» جماهير الناس الطيبين. لن نتطرق هنا إلى مسألة كيف أن أصحاب المشاريع في ظل الرأسمالية كان بوسعهم محاولة الاستفادة من مواهبهم المتفوقة في أي مؤسسة أو مشروع يخطر على البال. إنهم في ظل الرأسمالية يتنافسون فيما بينهم لخدمة جماهير أقل موهبة منهم، وكلُّ أفكارهم تهدف إلى إتقان أساليب توفير احتياجات المستهلكين. في كل عام، وفي كل شهر، وفي كل أسبوع، يظهر شيء جديد لم يكن موجوداً من قبل في السوق، وسرعان ما يصبح متاحاً للكثيرين.

لم يكن ما ضاعف «إنتاجيةَ العمال» هو جهد أكبر من جانب العمال اليدويين، بل تراكم رأس المال لدى المدخرين، وتوظيفه الحكيم من الرياديين من أصحاب المشاريع. وربما كانت الابتكارات التكنولوجية ستظل من توافه الأمور لو لم يتم تجميع رأس المال الضروري مسبقاً لتطويرها. لا يستطيع الإنسان البقاء إنساناً دون العمل اليدوي. بيد أن ما يسمو به عن مستوى الوحوش ليس هو العمل اليدوي وأداء الأعمال العادية، بل الحدس وبُعد النظر الذي

يسعى لتأمين احتياجات المستقبل غير المؤكد في كل الأحوال. العلاقةُ المميزة للإنتاج هي أنه سلوكٌ يخضع لتوجيه العقل. هذه الحقيقة لا يمكن طرحها بعيداً بالمدلول اللفظي لكلمة «عمل» التي تعني العمل اليدوي فقط.

تشارلز موراي

«علّيق» المجتمع

كما تنقلُ دولة الرفاه السلطة من الفرد للدولة، فهي أيضاً تمتص قوة المجتمع. كل عمل جديد تتولاه الحكومة يعني مسؤولية أقل ونفعاً أقل للحي، وللمجتمع ولدور العبادة. في كتابه (السعي للسعادة وحكومة صالحة) الصادر عام ١٩٨٨، يستكشف تشارلز موراي طبيعة السعادة وكيف يمكن الحكومة أن تشجع أو تعوق السعي من أجلها. وهو يؤكد أن نمو دولة الرفاه يأخذ المسؤولية من الأفراد والمجتمعات وبذلك يزيل مصدراً هاماً للرضى في حياتنا. ويرجع الفضل الأكبر في شهرة موراي إلى كتابه: (التراجع: السياسة الاجتماعية في أميركا)، ١٩٥٠ ــ ١٩٨٠ (١٩٨٤) الذي أكد فيه أن سياسة الرفاه قد أضرت في الواقع بالناس الذين كانت تهدف لمساعدتهم، وذلك بنشوء الاتكالية، وعدم

الشرعية والفقر على المدى البعيد. وفي كتابه (المسعى)، الذي اقتبسنا منه هذه المادة، يوسع موراي أطروحته ليسبر تأثيرات دولة الرفاه على المجتمع برمته.

لنطرح السؤال الآن مرة أخرى: لماذا لا يوجد في أمةٍ ثرية كالولايات المتحدة، عدد كافٍ من الناس الذين يولون أهمية طبيعية وتامة لوظائف المجتمع التي أشرتُ إليها؟

الإجابةُ التي أقترحها يشير إليها مضمون العنوان أعلاه «علّيق» المجتمع. هناك أنواعٌ معينة من الانتساب لا بد لها، لكي تنشأ أصلاً ثم تتطور، من أن تجد شيئاً تتعلق به. المجتمعاتُ موجودةٌ لأن هناك مبرراً لوجودها، وهو صُلب مجموعة أساسيةٍ من الوظائف تتشكل حوله، وتنمو الانتماءات التي يتكون منها مجتمعٌ حيوي. عندما تأخذ الحكومةُ وظيفةً أساسية من المجتمع، فإنها لا تستنزف فقط المصدر الحيوي لتلك الوظيفة بالذات، بل أيضاً حيوية عائلة أكبر من الاستجابات. فعندما تستخدم الحكومةُ موظفين اجتماعيين محترفين للعناية بأولئك الأكثر احتياجاً، فإنها تقطع شريان التغذية عن سلوكيات ثانية وثالثة لا علاقة لها بالعمل الاجتماعي الرسمي. ومثالاً لتوضيح ذلك: ليس هناك، بمنطق المهندس الاجتماعي، علاقة عارضة بين أحداث متباينة في ظاهرها مثل (١) إنشاء إدارة بيروقراطية للرفاه و(٢) الاحتمالية المنخفضة (بعد مرور بعض السنوات) بأن يقوم جارٌ، مات أحدُ جيرانه، بإعداد طبق عشاء للأسرة المفجوعة بفقيدها. بالمنطق الذي أستخدمه، هناك علاقةٌ عارضة، وهي على قدر كبير من الأهمية.

أطرح حجتي النهائية منطلقاً من فرضيتين. **الأولى**، مرة أخرى،

مباشرة من أرسطو، تنص على أن ممارسة الفضيلة لها سمات العادة والمهارة. الناس قد يولدون ولديهم نزعة الكرم، لكنهم لا يصبحون كرماء إلا بممارسة الكرم. الناس لديهم القدرة على الصدق، لكنهم يصبحون صادقين فقط عند ممارسة الصدق. الفرضية **الثانية**، التي ليس لدي لها مصدر محدد، هي الاستجابةُ الإنسانية التي أشرت لها مرات عديدة: الناس يميلون لعدم القيام بعمل ما إذا كان هناك من يقوم به لأجلهم. على مستوىً بسيط جداً، قد يكون الحوار بين الحكومة والمواطن على النحو التالي تقريباً:

ـ «هل تريد الخروج وإطعام الجائعين أم ستبقى هنا تشاهد التلفزيون».

ـ «أنا متعب. ماذا سيحدث إذا لم أذهب؟».

ـ «حسناً. إذا لم تذهب، فيبدو لي أن علي القيام بذلك بنفسي».

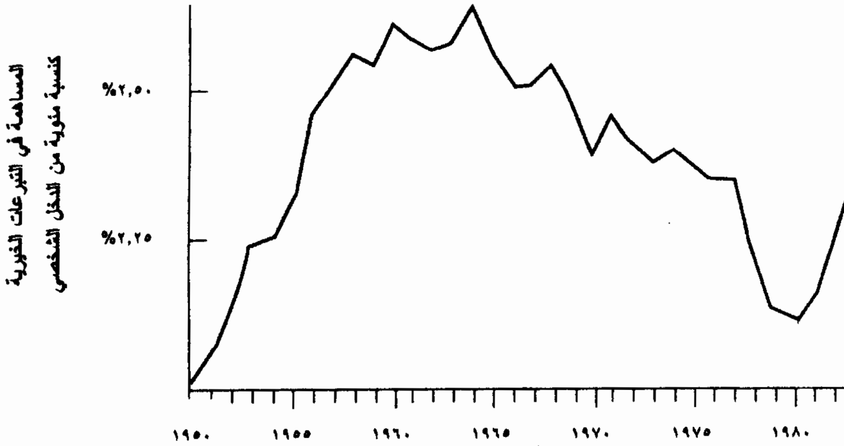
ـ «في هذه الحالة، تفضل واذهب».

تظهر هذه الحالة في الأمور الكبيرة أيضاً. في مجريات الأمور المعتادة، لا «ينبغي» للدخل الشخصي الذي يساهم به الأفراد والشركات في أعمال الإحسان أن يزيد فقط بالمبالغ النقدية المجردة، بل كنسبة من الدخل مع ازدياد الثروة نفسها: إذا كنتُ أستطيع إعطاء ٥٪ من دخلي البالغ ١٠,٠٠٠ دولار، فعندما يصبح دخلي ١١,٠٠٠ دولار، سيكون بوسعي (إذا ظلت العوامل الأخرى كما هي) أن أعطي نسبة أعلى ويظل لدي مبلغ من المال يزيد على ما كان لدي من قبل. هذه التوقعات ظلت صحيحة منذ بداية أربعينيات القرن العشرين حتى نهاية عام

١٩٦٤: كلما ازداد الثراء في الولايات المتحدة، زادت نسبة الثروة المخصصة للأعمال الخيرية. وفجأة، في وقت ما بين عامي ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥، ووسط موجه من الازدهار الاقتصادي، انعكس هذا التوجه. أخذت الحصةُ من الثروة المخصصة للأعمال الخيرية بالتراجع بالرغم من تواصل ازدياد الثروة. واستمر هذا التوجه الجديد والمقلق خلال بقية الستينيات وحتى أواخر سبعينيات القرن العشرين، ثم فجأة انعكس التوجه مرة أخرى عام ١٩٨١ (خلال فترةٍ من الركود الاقتصادي) عندما تولت الحكم إدارة جديدة بدا أن لسان حالها يقول «إذا لم تقم بذلك أنت، فلا أحد آخر سيقوم به». الشكل (١) يوضح هذا التاريخ المراوغ منذ عام ١٩٥٠ حتى عام ١٩٨٥.

أستخدمُ الرسم البياني للإيضاح لا للإثبات. لكن العلاقة السببية ـ الإنفاق الحكومي يدفع جانباً التبرعات الخيرية الخاصة... قد تم إثباتُها في كثير من التحليلات. ليس من الضروري أن يكون الإيضاح السريع أكثر تعقيداً بكثير من الحوار الخاص («ماذا سيحدث إذا لم أقم بذلك؟») إذا ما تم على نطاقٍ وطني.

الشكل (١)
العلاقة بين لغة السياسة العامة والتبرعات الخيرية الخاصة



المصادر: دائرة الإحصاءات، الإحصاءات التاريخية للولايات المتحدة (واشنطن العاصمة: دائرة المطبوعات الحكومية، ١٩٧٥)، التسلسل إف. ٢٩٧ ـ ٣٤٨ (للدخل الشخصي)، التسلسل إف. ٣٩٨ ـ ٤١١ (للمساهمة في التبرعات الخيرية)؛ ودائرة الإحصاءات، ملخص إحصائي للولايات المتحدة ١٩٨٧ (واشنطن العاصمة: دائرة المطبوعات الحكومية، ١٩٨٧) جدول ٧١٣ ومقارنات في مجلدات أخرى (للدخل الشخصي)، جدول ٦٣٠ ومقارنات (للمساهمة في التبرعات الخيرية).

يبدو أنه ليس هناك مفر. إذا كانت الرسالةُ هي أنه إذا لم يقم الناس بتلك الأشياء بأنفسهم فإن الدولة ستستأجر أشخاصاً للقيام بها من أجلهم، فإن هذه المعلومة ستؤثر على السلوك. يمكنك مرة أخرى الاستشهاد بنفسك على أنك مصدر للإثبات. افرض، مثلاً، أنك عرفت غداً أن كل مساعدة حكومية للفقراء ـ الفيدرالية منها، ومن

الولاية والبلدية... قد توقفت. فإذا كنت طبيباً، هل يؤثر هذا على مدى استعدادك للخدمة العامة؟ إذا كنت عضواً في مجلس إدارة كنيسة، فهل سيكون لذلك تأثير على جدول أعمال الاجتماع في الأسبوع القادم؟ إذا كنت من أفراد المجتمع الذين ليس لهم معيل أو أحد يهتم بشؤونهم، فهل ستفكر بما يمكنك أن تفعله لتلبية احتياجاتك التي تخلت عنها الحكومة بقسوة؟ وإذا كنت تقوم بأعمال تطوعية أصلاً، فهل ستزيد من جهودك؟

إذا كان من المرجح أنك ستعمل بنشاط أكثر كفرد من مجتمعك في ظل ظروف كهذه، فاللغز الذي يجب التفكير به هو: من المرجح جداً أن نشاطات كهذه ستجعلك تشعر بالرضى. يمكنك الوثوق من ذلك بدرجة معقولة ـ وبناء على ذلك، فلماذا لا تتصرف الآن كما ستتصرف لو توقفت الحكومة عن القيام بهذه الأعمال؟ أليست الأخبار مليئة كل ليلة بقصص الناس الذين سقطوا في شقوق نظام الخدمة الاجتماعية المعمول به حالياً؟ لم لا تخرج وتحقق لنفسك هذا الرضى بالقيام بكل الإجراءات التي كنت ستتخذها لو لم تعد الحكومة تقدم هذه المساعدات؟

الإجابةُ الصحيحة هي «أن الأمور لن تكون كما كانت». إذا كان هناك طفلٌ في الحي لا يجد شيئاً يتغذى به إن لم تقم كنيسةُ الحي بذلك، فإن الكنسية ستتولى هذه المهمة. لكن إذا كانت الكنيسة هي مجرد نقطة توزيع، وإذا كان الأمر ببساطة خياراً بين ما إذا كانت الكنيسة ستقوم بإطعام الطفل أو تقوم بذلك مؤسسة خارجية كريمة، فإن حالة الإلحاح تكون قد زالت وكذلك بعض استجابةِ أفراد الكنيسة. وستزول كذلك بعض حيوية الكنيسة.

لنتذكر الصيغة: الرضى هو نتاج للمسؤولية والجهد والعمل. عندما تقوم المؤسسة الخارجية الكريمة بالعمل، فالحقيقة أن مستوى مسؤوليتك يصبح صغيراً ومُبهماً. وهكذا، فإن المؤسسات التطوعية تواجه مشكلة في: إما أن تجد شيئاً تفعله ليس هناك مقابله برنامج حكومي ينافِسُه، أو إقناع المتطوعين المحتملين بأنهم يفعلون شيئاً يسقط بين الشقوق. كلما اتسعت مسؤولية الحكومة، يصبح من الصعب القيام بهذه الأعمال عن قناعة.

لماذا تتبرع بخمسمائة دولار من مالك (الذي يعني شيئاً كثيراً بالنسبة لك) لمؤسسة محلية إذا كان هناك جهاز بيروقراطي في مدينتك ينفق ٢٠ مليون دولار على العمل نفسه؟ لماذا تضحي بأمسية كل أسبوع، وأنت تعمل بدوام كامل في عملك العادي، لتقوم بأشياء يوجد لدى البلدية جهاز كامل من الموظفين بأجر كامل للقيام بها؟ إذا كان العمل لا يُنجز بشكل مقبول، فاجعلهم يقومون بالعمل الذي يتقاضون رواتبهم عنه.

ليس المقصود بأي شيء من هذا تجاهل البرامج التطوعية والخيرية الموجودة؛ لكنني أشير إلى أن ما نلاحظه هو جزء صغير من قمة ما كان سيكون موجوداً بعكس ذلك، سلوك عدد قليل نسبياً لديهم دوافع عالية.

كذلك، لا أقصد، في هذه اللحظة بالذات، طرح قضية بشأن أفضل الطرق لإطعام الأطفال الجائعين. ليست المسألة هنا هي تغذية الطفل الجائع، بل القضية هي نشاط الكنيسة بوصفها مؤسسة مجتمعية. الكنيسةُ يمكنها أن تكون مؤسسة مفيدة للحياة المجتمعية (وليس فقط للحياة الدينية) بقدر ما يكون لدى أعضائها شيء هام

لفعله؛ الدور المؤسسي للكنيسة سيضمُرُ إذا لم يكن هناك لها ما تفعله. ينطبق ذلك على المدارس والنوادي وغرف التجارة وأي مؤسسات محلية. يجب أن يكون لديها شيء لتقوم به، ويجب أن تكون مسؤولياتها حقيقية.

لذلك، أرى أنه ليس هناك شيءٌ غامض حول السبب الذي يجعل الناس يتحولون إلى جزيئات في بيئات المدن الحديثة. فالأفراد ينجذبون للمؤسسات المجتمعية ويتعلقون بها بدرجة تتناسب مباشرة مع القيمة الوظيفية لها. وعندما يضمّ الناس أنفسهم إلى المؤسسات المجتمعية الفردية، فإن التجمع غير الملموس الذي يُطلق عليه «الجماعة المجتمعية» نفسه يتخذُ عندها حياةً وقيماً أكبرَ من مجموع الأجزاء. انزع الدور الوظيفي له، تنتهي تلك المؤسسة المجتمعية. ليس سببُ المشكلة فيروساً يرتبط بالحداثة، بل هو مركزيةٌ وظيفية لا ينبغي أن تكون مركزية، وهذه إلى حد بعيد مسألة خيار سياسي، لا قوىً لا يمكن تجنبها.

دوغ بانداو

تحيزٌ خاص، علاج خاص

يعتقد الليبرتاريون بأن الحكومة ينبغي أن تنحصر وظيفتها في حماية حياة كل فرد وحريته وملكيته، ولا ينبغي تكون مخولة بالتأثير على آرائنا أو تحسين طبيعتنا الأخلاقية أو فرض عقوبات على الأشخاص الذين يمارسون نشاطاً لا أخلاقياً ما دام لا يضر بحقوق الآخرين. الليبرتاريون، إستناداً إلى تقليد غربي قديم، يؤكدون عادةً بأن الأفعال لا تكون فاضلة إلا عندما يتم اختيارها بحرية وأنّ تحسُّن الطباع ينبغي أن يُترك للقطاع الطوعي في المجتمع. في هذا المقال، يُطبّق دوغ بانداو هذه المبادئ على مشكلة العنصرية في أميركا المعاصرة. بانداو زميل كبير في معهد كيتو ومؤلف لعدة كتب، من بينها (أبعد من حسن النية: وجهة نظر من الكتاب المقدس في السياسة) (١٩٨٨) و(سياسات السلب) (١٩٩٠).

لعله ليس هناك قضية سياسية أكثر خلافيةً من قضية العنصرية. الحكومةُ الفيدرالية خلقت طائفة واسعة من الأنظمة العنصرية المفْسِدَة التي تساعد غالباً أولئك الذين لا يحتاجون لمساعدة. أن تكون ذا تعليم جيد ولك صِلاتٌ جيدة ـ أي أن تكون ناجحاً ـ فأنت أكثر من يستفيد من نظامٍ يُفترض أن القصد منه هو مساعدة ضحايا التمييز العنصري.

لكن إفساد برامج كهذه ليس هو السبب الرئيسي الأهم لإلغاء المعايير العنصرية والكوتات، والأولويات، وأشكال التمييز الأخرى ضد «الأغلبية». العدالة يجب أن تقوم على أساس معاملة الفرد لا المجموعة. تفضيلُ شخص ببساطة لأنه أسود (أو هسباني أو أياً كان) هو خطأٌ أخلاقي، كما أنه مدمرٌ اجتماعياً على المدى البعيد، لأنه يجعل الناس جميعاً ينظرون إلى كل شيء تقريباً بمنظار عنصري.

أبسطُ القرارات بشأن التعليم والتوظيف تصبحُ سياسية؛ حتى العلاقات الخاصة تصبح استقطابيةً بصورة متزايدة عندما يتدافع الجميع من أجل «حقوقهم» المفترضة باعتبارهم سوداً... إلخ.

كذلك العنصرية تكمن تحت أكثر القضايا الخطيرة الأخرى التي تواجه مجتمعنا: الجريمة، الاقتصاد، الفرص، التعليم، الفقر، العون الاجتماعي. كثيرٌ من المناقشات السياسية سرعان ما تنحدرُ إلى نزاعات شديدة حول الأعراق بالرغم من أن من السهل معرفة الحلول ببساطة. الأميركيون من أصل أفريقي هم دائماً تقريباً ضحايا السياسات الحكومية العوجاء، التي بالرغم من أنها محايدة عنصرياً في ظاهرها إلا أن لها تأثيرات مختلفة جداً. الحد الأدنى للأجور يمنع شباب المدن بصورة غير متكافئة من سوق العمل؛ والعون الاجتماعي يمزق العائلات داخل المدن بصورة غير متكافئة،

وهكذا. هنا أيضاً، الجوابُ هو سيطرةٌ أقلّ للدولة ومزيدٌ من الحرية الفردية والمسؤولية المجتمعية.

الحاجة للعمل الخاص قد تكون أكثر على الأرجح مما يدركه أكثر البيض من الطبقة الوسطى. تصور أنك تتسوق في المجمع التجاري وتشتري قميصاً أعجبك. تعود في اليوم التالي للمحل الذي اشتريته منه وأنت ترتدي ذلك القميص. فيبادرك اثنان من حراس السوق يطالبانك بالوصل الذي اشتريت به القميص ـ والذي، ولا مفاجأة في ذلك، نسيتَ أن تحضرهُ معك. تصور أن يأمرك الحراس بخلع قميصك، ومع أن موظف الصندوق يتذكر أنك اشتريت القميص أمس، يطلب منك أن تُحضر الوصل لتسترد قميصك.

يبدو ذلك أمراً غير معقول؟ لو كان الأمر يتعلق بشخص أبيض في متوسط العمر لكان من الصعب تخيل ذلك. لو أوتي موظفٌ الجرأة للاقتراب من شخص كهذا ومخاطبته «أرجو المعذرة سيدي، هذا القميص الذي ترتديه يبدو من النوع الذي يُباع في هذا المتجر، أرجو إبراز الوصل الذي اشتريته به». ألم يكن موظفٌ مثل هذا سيفوز برحلة سريعة إلى مكتب البطالة؟

لكن متجراً للملابس اسمه متجر «إيدي باوير للملابس» في إحدى ضواحي واشنطن العاصمة أرغم ألونزو جاكسون، وهو صبي أسود في السادسة عشرة من العمر، على نزع قميصه فعلاً وتسليمه لحراس المتجر. وعاد إلى بيته بقميصه الداخلي، وبعد بحث مزعج وجد الإيصال وعاد به إلى المتجر. مع ذلك، لم تكن إدارة المتجر مقتنعةً تماماً، وقالت ناطقة باسم الإدارة اسمها شيريل إينغستروم: «المبلغ في الإيصال يماثل قيمة القميص مع أن الأرومة لا تبين تحديداً أنها كانت لنفس القميص». وأضافت إينغستروم «مع ذلك، فإن

المخزن سيعطيه فائدة الشك ويجعله يحتفظ بالقميص». ربما من حسن حظ السيد جاكسون أن حراس المتجر لم يكونوا يدققون في الملابس الداخلية أيضاً!

معاملة ألونزو جاكسون تُظهر بصورة دراماتيكية السبب في أن العِرْقَ يبقى قضية مؤلمة وسبباً للانقسام على هذا النحو. لقد اتّهم موظفو المخزن جاكسون بوضوح بأنه مجرم واستولوا على ملكيةٍ تخصه ـ ثلأنه كان أسود. وقد تطلب الأمر سيلاً من الرسائل الغاضبة والمكالمات التلفونية من السود والبيض على السواء قبل أن تعتذر الشركة رسمياً.

ليس هناك جديدٌ في أن الشباب السود يعاملون بشكلٍ سيئ لأنهم شبابٌ سود. ليس من المحتمل لسائقي سيارات الأجرة أن يتوقفوا، أو لأصحاب محال المجوهرات أن يفتحوا الباب المقفل إلكترونياً، لذكورٍ أميركيين من أصل أفريقي. وأصحاب المتاجر، كما لا بد أن جاكسون يعرف بالتأكيد، أكثرُ احتمالاً لاتهام شباب سود بالسرقة من متاجرهم.

الخوف من الأميركيين من أصل أفريقي يشارك به كثيرون من الأميركيين من أصل أفريقي ـ فسائقو سيارات الأجرة السود لا يتوقفون أيضاً للمشاةِ من السود. لقد كان جيسي جاكسون، من بين كل الناس، هو الذي لاحظ ذات مرة بأنه «ليس هناك ما هو أكثر إيلاماً لي في هذه المرحلةِ من حياتي من أن أمشي في الشارع وأسمع خطواتٍ خلفي فأبدأ بالتفكير باحتمال التعرض للسلب ـ ثم أنظر للخلف فأجد شخصاً أبيض فأتنفس الصعداء».

بيد أن هذا الخوف المفهوم من عدد قليل من المجرمين الذين يرتكبون نسبة قليلة من الجرائم يمثّل عقوبة للأغلبية الساحقة من الأميركيين

من أصل أفريقي الذين هم ليسوا مواطنين محترمين وملتزمين بالقانون فقط، بل هم أنفسهم الضحايا الرئيسيون للإجرام. وتوضح وزارة العدل بأن «البيوت الأكثر عرضة للجرائم هي بيوت السود والهسبانيين وبيوت الضواحي». الواقع أن السود أكثر عرضة بنسبة ٥٠٪ من الآخرين لأن يكونوا ضحايا لجرائم العنف. أشخاصٌ مثل ألونزو جاكسون يدفعون الثمن مرتين ـ فهم أكثر احتمالاً للمعاناة من الجرائم، وهم في الوقت نفسه ضحايا للاشتباه فيهم بأنهم مجرمون.

هذا له تأثيرٌ اجتماعي كبير. معاملةٌ كهذه من شأنها مفاقمة الغضب والإحباط والسخط. أصبح الانتماء لركب الضحايا نشاطاً تجارياً كبيراً، وأصبح معظم الناس يريدون أن تطلق عليهم هذه الصفة وأن يتلقوا تعويضاً عن كونهم ضحايا. لكن هناك ضحايا حقيقيين مثل جاكسون.

ماذا نستطيع أن نفعل؟ بعض الإجابات، كما أشرنا سابقاً، تتعلق بانتهاج سياسات أفضل. يجب كشف الجريمة، ومعاقبة مرتكبيها، وردعها، خصوصاً في الأحياء الفقيرة التي يتعرض فيها السكان للجريمة أكثر من غيرهم. ينبغي كسر احتكار الحكومة للتعليم لإتاحة الفرصة للطلاب الأقل حظاً للحصول على تعليم حقيقي.

الاقتصاد بحاجة لرفع التنظيم الحكومي عنه وتحريره لمساعدة كل الناس، بدلاً من توجيهه لخدمة زيادة ثراء المصالح الخاصة مثل نقابات العمال التي تؤيدُ قوانين مثل قانون ديفيس ـ بيكون الذي يحد من استخدام الأقليات.

معالجةُ العنصرية أكثر صعوبةً، خصوصاً عن طريق الحكومة. بعض القرارات القائمة على التمييز العرقي مثل عدم وقوف سائقي سيارات

الأجرة للسود تعكس سبباً لا تحيزاً. هل نحن حقاً مستعدون لإيقاع العقوبة بأناس يعتقدون، ولو كانوا غير محقين، بأن حياتهم قد تكون معرضة للخطر ـ خصوصاً عندما فشلت قوانين هذه الأيام ضد العنصرية، وخلقت ذهنية كوتات (حصص) وشجعت الخائبين في إيجاد عمل على الصراخ بصورة معتادة: عنصرية؟

إننا بحاجة خصوصاً للتوجه بعيداً عن إغراءات الكوتا التي أبهجت قلوب سياسيين في واشنطن وفي أنحاء البلاد الأخرى. عندما وجدت المدرسةُ الثانوية في بلدة بسكاتويه، نيو جيرسي، حاجةً لإنهاء عملٍ واحد من عشرة مدرسين في العلوم الاجتماعية، وأنهت عمل شارون تاكسمان لأنها بيضاء، فإنها فاقمت الظلم بدلاً من أن تخفف منه. وحالاتٌ كهذه تضمن أيضاً أن الغضب والإحباط والسخط ستزداد في أوساط البيض كما في أوساط السود.

في الوقت نفسه، فإن ذلك النوع من العنصرية الذي عرضه متجر إيدي باوير، ينبغي أن يُستنكر ويعامل باعتباره غير مقبولٍ اجتماعياً، كما حدث عندما طالب المستهلكون من جميع العرقيات المتجر بالاعتذار لألونزو جاكسون، أو أنهم سيتحولون بالتعامل إلى متاجر أخرى.

وهذا هو ما ينبغي أن تكون عليه الأمور. علينا كأفراد أن نصرّ على أن العنصرية خطأ. هذا يعني أن نرفع أصواتنا ونتخذ إجراءات عملية عند الحاجة. يقع عبء ذلك بشكل خاص على أولئك من بيننا الذين يعتقدون أن كل حالة سلوكٍ عدائي ينبغي أن تكون جريمة. إذا كان على المجتمع السياسي أن يتدخل بصورة أقل، وهو ما ينبغي له أن يفعله، فعلى المجتمع المدني عندئذ أن يتدخل بصورة أكبر. وستصبح مسؤولية كل منا أن يساعد في صوغ القانون الأخلاقي للمجتمع.

فهرس الأعلام

ر

س

غ

ف

ك

ل

م

و

فهرس الأماكن

أ

ب

ت

ر

س

ف

ك

ل



WWW.MISBAHALHURRIYYA.ORG

مشروع غير ربحي لمعهد كيتو لا يتبع لأي حزب، وعمله تعليمي يسعى إلى طرح آراء الحرية في المجتمع لصانعي القرار، والمراقبين، ورجال الأعمال، والطلاب ووسائل الإعلام في الشرق الأوسط. ومن أجل هذا الهدف سوف ينشر المشروع مقالات رأي، وتقارير خاصة بالسياسات، وترجمات لأعمال عالمية مرموقة وجادة. ومن خلال الكتب، والصحف، وشبكة الإنترنت وغيرها من الأدوات باللغة العربية، سوف يجلب «صباح الحرية» إلى شعوب الشرق الأوسط رسالة عن الحرية، والمبادرة في إقامة المشاريع، والتعاون السلمي ليحلّ مكان الحكم الاستبدادي، والتبعية والصراع الذي ميّز جزءاً كبيراً جداً من تجربتهم.

مفاهيم الليبرتارية وروادها

2



الفردية والمجتمع المدني

«كان أولُ انتصار واضح لليبرالية هو التحققُ التدريجي للتسامح الديني، والذي تبعتهُ المطالبةُ الأكثر راديكاليةً بالفصل التام بين الكنيسة والدولة. وتعتبر مقالة جون لوك (رسالة حول التسامح) التي اخترناها في هذا الجزء مناقشةً بارعة لوضع ضمير الفرد خارج نطاق سلطة الدولة. وفي بحثه حول كيفية مشاركة الأفراد في مجتمع مدني، يفحص ادم سميث العلاقة بين العدل والإحسان، إذ قال إن الأخير يجعل الحياة أكثر مدعاة للسرور وهو ضروري لمجتمع جيد. لكن يمكن للمجتمع أن يعيش دون أن يعتمد بالضرورة على الإحسان؛ غير أنه لا يستطيع العيش دون عدل، وهو يعني بذلك أمن حياة كل إنسان وحريته وأملاكه ضد اعتداء الآخرين عليها. ما دامت حياتنا وأملاكنا آمنة، فإنه بوسعنا التعاون مع الآخرين لتحقيق أهدافنا؛ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فسنجد أنفسنا حقاً في حرب الجميع ضد الجميع».

(من الكتاب)



ISBN 9953-21-356-9



مصباح الحرية

3

مفاهيم الليبرتارية وروادها

الحقوق الفردية

- ريتشارد أوفرتون
- ديفيد هيوم
- امانويل كانت
- ليساندر سبونر
- دوغلاس بي. راسموزين
- جون لوك
- توماس جيفرسون
- هربرت سبنسر
- ألفين توفلر
- روبرت نوزيك
- روجر بيلون





رياض الريس للكتب والنشر
RIYAD EL-RAYYES BOOKS

الحقوق الفردية



3

مفاهيم الليبرتارية وروادها

الحقوق الفردية

- ريتشارد أوفرتون
- ديفيد هيوم
- امانويل كانت
- ليساندر سبونر
- دوغلاس بي. راسموزين
- جون لوك
- توماس جيفرسون
- هربرت سبنسر
- ألفين توفلر
- روبرت نوزيك
- روجر بيلون



The Libertarian Reader (3)

(Ed). David Boaz

First Published in May 2008
Copyright Arabic language edition © **Riad El-Rayyes Books S.A.R.L.**
BEIRUT - LEBANON
elrayyes@sodetel.net.lb - www.elrayyesbooks.com

ISBN 9953 - 21- 357 - 7

مفاهيم الليبرتارية وروادها (٣)

تحرير: ديفيد بوز

ترجمة: صلاح عبدالحق/الأردن

مراجعة وتدقيق: فادي حدادين/الأردن

الطبعة الأولى: أيار (مايو) ٢٠٠٨

لشراء النسخة الإلكترونية:
www.arabicebook.com

تصميم الغلاف: يارا خوري
(محترف بيروت غرافيكس)
صورة الغلاف: Liberty
Istanbul Archaeology Museum

المحتويات

تعريف

سرت فكرة الحقوق الفردية طيلة تاريخ الفكر الليبرالي والليبرتاري. بعض الفلاسفة فكروا بأن تلك الحقوق جاءت من الله؛ ولذلك فإن إعلان الاستقلال (الأميركي) ينص على أن البشر «موهوبون من الخالق» بنعمة حقوق ثابتة. هناك آخرون وجدوا مصدر الحقوق في طبيعة الإنسان نفسه ـ ومن هنا جاءت عبارة حقوق «طبيعية» ـ أو في الحاجة للتعاون الاجتماعي. لكنهم جميعاً يتفقون على أن هذه الحقوق أساسية، أي أنها ليست ممنوحة من الحكومة.

جزء كبير من الفكر الليبرتاري، خصوصاً دراسة النظام التلقائي وعمليات السوق، هو تحليل إيجابي لعواقب الأفعال. نظرية الحقوق الفردية توفر مكوناً معيارياً لليبرتارية، نظرية عدالة: من غير العدل أن تحرم الناس من حياتهم أو حريتهم

أو ملكيتهم. إحدى الخصائص المميزة لليبرتارية في إطار التقليد الليبرالي الأوسع، هي تأكيدها على الملكية الذاتية أو الملكية الخاصة بصفتها أصلاً للحقوق، وهو موضوع يشكل أساساً للمختارات في هذه السلسلة، من أوفرتون إلى دعاة إلغاء العبودية، وسبنسر، وسبونر، وراند، وروثبارد.

تأثر مفهوم الحقوق الأساسية بالمفاهيم اليونانية والعبرية لقانون أسمى يمكن بواسطته الحكم على كل الناس، حتى الملوك، كما تأثر بالتأكيد المسيحي على كرامة روح الفرد.

الفلاسفة السكولاستيون الإسبان الذين كان لأعمالهم تأثير على الليبراليين في شمال أوروبا من خلال المفكر الهولندي هوغو غروتيوس والألماني صموئيل بوفيندورف، أكدوا على الحقوق الطبيعية لكل إنسان في نقدهم لاستعباد الهنود الحمر في العالم الجديد. وخلال اضطرابات الحرب الأهلية الإنكليزية، بدأ المساواتيون بإعلان برنامج ليبرالي واضح للتسامح الديني، والضرائب المنخفضة، وإلغاء الاحتكارات، والسلام، وحرية الصحافة، وكل ذلك على أساس الحقوق الفردية.

جون لوك قدم الدفاع الحديث الكبير عن الحقوق الفردية، وقال بأنه قد كان للناس حقوق قبل وجود الحكومات ــ ولهذا نسميها حقوقاً طبيعية، لأنها موجودة في الطبيعة. الناس يؤلفون الحكومة لتحمي حقوقهم، وبوسعهم العيش دون حكومة، لكن حكومة جيدة التنظيم هي نظام كفؤ لحماية الحقوق. وإذا تجاوزت الحكومة ذلك الدور، فإن للناس الحق في الثورة. الحكومة التمثيلية هي أفضل طريقة لضمان أن تلتزم الحكومة بهدفها الصحيح. وكتَب، في

ترديدٍ لصدى تقليدٍ فلسفي قديم «ليست الحكومة حرة في أن تفعل ما تشاء... قانون الطبيعة يقف قاعدةً أبدية لكل البشر، سواء كانوا مشرعين أو غير ذلك». ورغم أن أفكار لوك خضعت لكثير من النقاش من جانب ليبراليين وآخرين، إلا أنها تشكل الأساس الذي يقوم عليه المجتمع الغربي الحديث: الفردية، حقوق الحرية والملكية، وحكومة تمثيلية لحماية هذه الحقوق.

أحياناً يبرز سؤال بين الليبرتاريين: هل تؤيد احتراماً راسخاً لحقوق الحياة والحرية والملكية إذا كانت تؤدي إلى نتائج مدمرة، أو حتى فقط مخيبة للآمال؟ كثير من الناس يعتقدون أنه يجب تبنّي اختيار كهذا. كثير من المفكرين الأميركيين في خمسينيات القرن العشرين، وما بعدها، كانوا يعتقدون بأن الاقتصاد المخطط في الاتحاد السوفياتي سرعان ما سيتجاوز الاقتصاد الأميركي غير المخطط؛ وقد تناقشوا في ما إذا كان نمو اقتصادي أسرع يستحق فقدان الحرية في التخطيط المركزي. وأشار إيرا ليفن في كتابه المضاد لليوتوبيا بعنوان (هذا اليوم الرائع) إلى أن تدمير الحكومة العالمية التوتاليارية سيؤدي إلى خفض مقلق في الإنتاج الاقتصادي وزيادة في اضطراباتٍ مثل انقطاع التيار الكهربائي وسقوط الطائرات.

لكن السؤال خطأ أصلاً: ليس علينا أن نختار بين احترام الحقوق وتحقيق تقدم اقتصادي. ليس من محض المصادفة أن المجتمع الذي يقوم على حقوق الحياة والحرية والملكية ينتج أيضاً سلاماً اجتماعياً ورخاء مادياً. وكما أظهر لوك وهيوم ومنظّرون آخرون في الحقوق، فإننا بحاجة إلى نظام من الحريات لكي نحقق تعاوناً اجتماعياً لا يستطيع الناس بدونه

تحقيق شيء يذكر. في غياب حقوق ملكية محددة بوضوح، فإننا سنواجه نزاعات دائمة حول من الذي يحق له استخدام مُلكية معينة. اتفاقُنا على حقوق الملكية هو الذي يسمح لنا بالقيام بالأعمال الاجتماعية المعقدة في التعاون والتنسيق التي نحقق عن طريقها أغراضنا.

سيكون شيئاً جميلاً حقاً لو أن الحب أو عمل الخير يمكنهما تحقيق تلك الواجبات دون تأكيد كثير على المصلحة الذاتية والحقوق الفردية، وكثير من خصوم الليبرالية قدموا رؤية جميلة للمجتمع تقوم على شمولية عمل الخير. لكن، كما أشار آدم سميث، «ففي المجتمع المتحضر يحتاج الإنسان دائماً لتعاون ومساعدة كثيرين»، غير أنه لا يستطيع طيلة حياته أن يصادق دائماً عدداً قليلاً من الناس الذين يحتاج لمساعدتهم. إذا اعتمدنا كلياً على عمل الخير لإيجاد تعاون، فلن يكون بوسعنا ببساطة أن نقوم بأعمالٍ معقدة. الاعتمادُ على المصلحة الذاتية للآخرين، ضمن نظامٍ محدد بوضوح لحقوق الملكية والتبادل الحر، هو الطريقة الوحيدة لتنظيم مجتمع أكثر تعقيداً من قرية صغيرة.

ونظراً لأننا أفراد متميزون يتحملون مسؤولية عواقب أفعالهم، فإن لنا حقاً أخلاقياً في الحرية واكتساب الملكية التي نحتاج إليها للقيام بمشاريعنا. ونظراً لأننا نحتاج لتعاون آخرين كثيرين لكي نحقق أهدافنا، فإننا بحاجة إلى نظامٍ للحقوق. لا تعارض بين التحليلات الأخلاقية والعملية للحقوق، مع أن الفروق البالغة الدقة توفر فرصة للكثير من النقاش في أوساط المفكرين الليبرتاريين. لم يضع أحدٌ بتاتاً تلخيصاً باهراً ومحكماً لنظرية الحقوق عند لوك أكثر من ذلك الذي صاغه توماس جيفرسون في إعلان الاستقلال

الذي ما زال يلهم المقاتلين من أجل الحرية حول العالم.

منذ بدأ لوك وهيوم تحليلهما العلمي لأصل الحقوق وهدفها، لحق بركبهما منظّرون عديدون آخرون. فقد وضع إمانويل كانت نظرية الحقوق غير القابلة للتصرف مؤكداً أن لكل إنسان الحق في الحرية التامة الممكنة بالاتساق مع حرية مساوية للآخرين. لكنه لم يطبق هذه القاعدة على الملك، فقد رأى أنه فوق قانون الحريات المتساوية. هذه المقاربة، المستمدة من هوبز، وضعت كانت خارج التيار الرئيسي لنظرية الحرية. وقد تبنى هربرت سبنسر قانون الحريات المتساوية، لكنه أكد بوضوح على جعل الحاكم خاضعاً للقانون. أما ليساندر سبونر، وهو أميركي من دعاة إلغاء العبودية ومحامٍ دستوري، فقد أكد على نظرية الحقوق الفردية والقبول بفحواها النهائية وهي أنه: ليس هناك أحد ملزم بأي تعهد لم يوافق عليه شخصياً. وقال بأن الناس، تبعاً لذلك، ملتزمون بالعقود التي وقّعوا عليها وبالقانون الطبيعي للعدالة، لكن ليس بدستور الولايات المتحدة أو أي قانون إيجابي آخر.

في القرن العشرين طرحت الكاتبة والفيلسوفة آين راند نظرية متشددة بشأن الحقوق الفردية مستمدة من الفلسفة الأخلاقية لأرسطو، وأكويناس، ولوك، وسبنسر، ورغم أن كثيراً من الفلاسفة المتعاطفين معها وجدوا تظريتها غير مكتملة، فإن كتابتها المتوهجة وبصيرتها الأخلاقية الصافية اجتذبتا عدداً كبيراً من الشباب نحو العقيدة الأميركية القديمة حول الحرية الفردية. وفي عام ١٩٧٤، ساعد البروفيسور في جامعة هارفارد روبرت نوزيك على إحياء نظرية الحرية في العالم الأكاديمي عندما أصدر كتابه (الفوضى والدولة واليوتوبيا).

وقد تركز جزءٌ أساسي من بحثه على التمييز بين «المبادئ التاريخية» للعدالة ومبادئ «النتيجة النهائية». ودافع عن فكرة العدالة باعتبارها إجراءات عادلة ضد الفكرة القائلة بأن العدالة تعني نمطاً معيناً من توزيع السلع الاقتصادية. وأوضح بأن أي محاولة لإيجاد نمط معين للتوزيع ستتطلب منع أعمال رأسمالية بين بالِغَيْنْ باتفاهما المتبادل.

وفي المقال الأخير من هذا الجزء من مختاراتنا، يبحث روجر بيلون من معهد كيتو في موضوع أوحى غالباً بمعارضةٍ لنظام من الحقوق الفردية: وهو الحق في ارتكاب الخطأ. نحن لنا حقوقٌ لأننا كياناتٌ مدركة، ولأننا نحتاجُ إلى الحقوق لإيجاد تعاونٍ اجتماعي. لكن هل لنا الحق في أن نفعل أشياء تعتبر خطأ وفقاً لنظرية أخلاقية لشخص ما؟

ديفيد هيوم أقرّ بأن العدالة تقتضي منا غالباً اتخاذ قرارات تبدو غير مناسبة في سياق معين: «مهما كانت الإجراءات الفردية للعدل مناقضةً إما للمصلحة العامة أو الخاصة، فمن المؤكد أن مجمل الخطة أو البرنامج تفضي بدرجة كبيرة إلى، أو هي في الواقع شرطٌ أساسي، لدعم المجتمع ومصلحة الفرد على حد سواء».

ويقول إنه تبعاً لذلك، فقد يتعين علينا أحياناً «إعادة ثروةٍ كبيرة لشخص بخيل أو متطرف متشدد»، لكن «كلَّ فردٍ يجب أن يشعر بأنه رابح» من السلام والنظام والرخاء الذي يرسخه نظامٌ لحقوق الملكية في المجتمع. ويدرس بيلون نوعين من الأعمال التي يراها معظم الأميركيين غير أخلاقية: حرق العلم الأميركي، والتمييز العنصري ضد الناس على أساس العرق. ويؤكد بيلون أننا «إذا كنا قد ولدنا أحراراً ومتساوين

ولنا حقوق متساوية في أن نخطط ونعيش حياتنا» فإن تلك الحرية يجب أن تشمل أيضاً الحق في ممارسة قيمنا الخاصة «حتى عندما يكون ذلك مؤذياً للآخرين». الذين تؤذيهم التصرفات السلمية، في مجتمعٍ حر، عليهم اللجوء إلى «الإقناع الأخلاقي والتشهير العلنيّ»، لا إلى القوة القانونية، لفرض آرائهم على الآخرين.

الخبرة الطويلة لليبرتاريين مع التجاوزات الحكومية أقنعتهم بأن هناك ضرورة لوضع حدودٍ صارمة للحكومة لحماية الحريات الفردية. بعض الليبرتاريين يعتقدون بأن للأفراد حقوقاً طبيعية تعدّ حمايتها أفضل اختبار للسلطة. وهناك آخرون يعتقدون أنه رغم أن الحقوق هي في النهاية بناء اجتماعي، وليست حقيقة طبيعية، فإن الدستور في مجتمع حر ينبغي أن يضع حدوداً للحكومة بطريقة تتسق مع الحقوق الفردية. وهناك آخرون يسلكون مقاربة أكثر تاريخية حيث يؤكدون أن حقوقنا الدستورية تعكس عملية طويلة يتبارى فيها الأفراد والمجموعات مع الحكومات لتحقيق حريات معينة تنتج في النهاية مجتمعاً حراً، يُترك فيه المجتمع المدني حراً إلى حد كبير من التدخل الإكراهي من جانب الدولة. والجميع يوافقون على أنه ينبغي للأفراد أن يكونوا أحراراً في ممارسة حياتهم كما يشاؤون، طالما حافظوا على احترام حقوق الآخرين بصورة مماثلة.

ريتشارد أوفرتون

سهم ضد كل الطغاة

خلال الحرب الأهلية الإنكليزية (١٦٤٢ ـ ١٦٤٩) جرت مناقشات عنيفة حول دور الدولة. إحدى المجموعات من جانب البرلمان في النزاع أُطلق عليها تسمية (المساواتيون)، لأن خصومهم زعموا أنهم يريدون «تسوية» المجتمع. وأجاب المساواتيون ـ بمن فيهم جون للبيرن، ووليام والوين، والكولونيل توماس رينبورو ـ بأنهم يريدون فقط إلغاء الامتيازات القانونية، لا كل الفروق بين الناس. الواقع أن المساواتيين أخذوا يعلنون الأفكار التي أصبحت تعرف فيما بعد بالليبرالية. وقد وضعوا الدفاع عن حرية الدين والحقوق القديمة للرجال الإنكليز في سياق الحقوق الطبيعية وملكية الفرد لذاته.

وفي مقالٍ له بعنوان «سهمٌ ضد كل الطغاة» (١٦٤٦) كتبه زعيم المساواتيين ريتشارد أوفرتون (١٦٠٠؟ ـ ١٦٦٠؟) أثناء سجنه على يد مجلس اللوردات، أكد أن لكل إنسان «ملكية ذاتية»؛ أي أن كل إنسان يملك نفسه، وبالتالي له الحق في الحياة والحرية والملكية.

أعطت الطبيعة لكل فرد فيها مُلكية فردية بحكم الطبيعة، لا يجوز لأحد الاعتداء عليها أو اغتصابها: فكل فرد بنفسه له نفسه المكتملة، وإلا لما كان هو نفسه، ولا يحق لشخص آخر أن يتجرأ على حرمانه من أي جزء منها، دون أن يُعدّ ذلك انتهاكاً علنياً وتحدياً لمبادئ الطبيعة نفسها ولقواعد المساواة والعدالة بين الإنسان والإنسان؛ لا يمكن أن يكون ما هو لي، هو لك، ولا يمكن أن يكون بهذا الصدد سوى هذه الحقيقة: ليس لإنسان سلطةٌ على حقوقي وحرياتي، وليس لي سلطة على حقوق شخص آخر وحرياته؛ أنا لست سوى فرد، أتمتع بشخصي وامتلاكي لذاتي، ولا أحب أن أظهر بغير ما أنا عليه، أو أتجاوز إلى ما هو خارج ذاتي؛ لو فعلت ذلك فسأكون معتدياً ومنتهكاً لحقوق شخص آخر، وهو ما لا حقّ لي به. لأن الناس متساوون عند الولادة، وجميع الناس يولدون ولديهم حب الملكية والحرية، ويخلقنا الله بيد الطبيعة في هذا العالم ونحن نتمتع بحرية طبيعية فطرية وتقويم حسن (كما كُتِبَ في اللوح المحفوظ لكل إنسان ولا يمكن محوها أبداً) لكي يعيش كل منا على قدم المساواة مع الآخرين متمتعاً بحقوقه وامتيازاته الطبيعية؛ وبكل ما خصه به الله بطبيعته ليكون حراً.

وهذا بحكم الطبيعة ما يرغب فيه كل إنسان، ويسعى إليه، ويحتاج

له، لأنه ليس هناك من إنسانٍ يمكنه بصورة طبيعية أن يجعل جاره يخدعه ويسلب حريته أو يصبح عبداً لجاره بفعل قوته، لأن غريزة الطبيعة هي أن تحافظ على نفسها من كل ما هو ضارّ وكريه، وهذا ما تمنحه الطبيعة للجميع في إطار من المعقولية والمساواة والعدالة، ولا يمكن استئصاله من الجنس البشري، حتى لفترات محدودة في حياة المخلوق. ومن هذا النبع أو الجذر تستمد كل قوى البشر أصولها؛ ليس مباشرة من الله (كما يدّعي الملوك أنهم مُنحوا امتيازاتهم) بل بوساطة الطبيعة، أي من المتمثل للممثلين؛ لأن الله كان قد زرعها أصلاً في المخلوق؛ ومن المخلوق تنشأ هذه القوى فوراً؛ ولا أكثر من ذلك. ولا يمكن نقل شيء آخر إلا ما هو في صالح المخلوق وسعادته وسلامته. وهذا هو امتياز الإنسان، ولا أكثر من ذلك، ولا يمكن إعطاء أو تلقي أكثر من ذلك: حتى ما هو مفضٍ إلى صالحٍ أفضل وسلامةٍ وحرية أكبر، ولا أكثر من ذلك. من يعطى أكثر، يرتكب خطيئة ضد جسده؛ ومن يأخذ أكثر فهو لصٌ وسارق لبني جنسه. كل إنسان بحكم الطبيعة هو ملك وقسيس ونبي في محيطه ونطاقه الطبيعي، وليس لأحد أن يشاركه في ذلك إلا عن طريق الانتداب أو التفويض أو القبول الحر من قبله لأن ذلك هو حقه وحريته الطبيعيين... لأننا أبناء آدم بحكم الطبيعة، ومنه نستمد بصورة مشروعة تقويمنا الطبيعي وحقنا الطبيعي وحريتنا الطبيعية التي نحن فقط من يحتاج لها، وكيف يكون من الإنصاف أن تنكرها علينا فهذا ما لا يمكننا أن نفهمه؛ إنها الحقوق والامتيازات العادلة للجنس البشري (حيث شعب إنكلترا هم الورثة الشرعيون إضافة إلى الشعوب الأخرى) وهي الحقوق والامتيازات التي نريدها: وأنتم بالتأكيد لن تنكروها علينا كيما نكون رجالاً ونعيش كرجال؛ وإذا أنكرتموها، فسيكون ذلك أقل مدعاة

لسلامتكم وسلامة ذريتكم بقدر ما هو أقل مدعاة لسلامتنا وسلامة ذريتنا، لأنك يا سيدي، إن أذقتنا طعم أي لون من العبودية أو الطغيان، فإنك بالتأكيد أنت، أو ذريتك ستذوقون حثالة ذلك الطعم، لأنه إذا اتفق وفقاً لسياستكم الحالية وقوتكم (التي تسيئون استخدامها) أن تمنحونا هذه الحقوق والامتيازات من قبلكم بشكل خاص، ومع ذلك فإن ذريتكم ستتصرف بالطريقة التي تقدرون عليها الآن، فإن تلك الحقوق والامتيازات ستبقى عرضة لذلك الخطر.

جون لوك

عن الـمُلكية والحكومة

ثمة ما يبرر طول هذه المقالة، لأن جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) قد يُعدّ المهندس الرئيسي لليبرتارية وللعالم الحديث على حد سواء. في الفترة التي أعقبت مباشرة «الثورة المجيدة» عام ١٦٨٨ ووثيقة الحقوق في السنة التي تلتها، نشر لوك ثلاثة أعمال هامة (رسالة حول التسامح) و(مقالة حول التفهم الإنساني) و(دراستان حول الحكومة). في الدراسة الثانية طرح لوك عدة نقاط تشكل أساس النظرية الليبرالية الحديثة: وهي أن الناس لهم حقوق قبل أن تنشأ حكومات؛ وأن الغرض من الحكومة هو حماية حقوق الناس بما في ذلك حقوق الملكية، وأن للناس الحق في حل الحكومات التي تتجاوز الصلاحيات المخولة لها. والحكومة التمثيلية هي أفضل طريقة لضمان التزام الحكومة بهدفها الأساسي.

٢٧. مع أن الأرض، وكل المخلوقات الأدنى من الإنسان هي ملك لكل البشر، فإن كل إنسان يملك شخصه هو نفسه. ليس لإنسان آخر أي حق في شخصه ما عداه هو نفسه. الجهد الذي يبذله بجسده والعمل الذي تقوم به يداه، إذا جاز لنا قول ذلك، هما ملكيته دون ريب. وكل ما يأخذه مما وفرته الطبيعة في الأرض مزجهُ بعمله وأضاف له شيئاً من ذاته وبذلك جعله ملكاً له. ولأنه هو الذي غيّر الحالة العادية التي وضعتها الطبيعة في مادةٍ ما، فإن هذا التغيير قد أضاف بفضل جهده شيئاً إلى تلك المادة أو الجزء من الأرض، ويترتب على ذلك أنه ليس للآخرين حق شائع في الشيء المنتج. لأن العمل هو ملك لا ريب فيه للعامل، وليس لإنسان آخر سواه حقّ في ما أُضيفَ له في الأرض، على الأقل عندما يكون هناك في الأرض ما يكفي، ويتبقى ما يكفي لملكيةٍ شائعة للآخرين.

٢٨. من يتغذّ على حبات بلوط التقطها من تحت الشجرة أو تفاحاتٍ جمعها من الأشجار في الغابة، فهو بالتأكيد قد امتلكها لنفسه. لا يمكن أحداً أن ينكر أن هذا الطعام يعود له. وأنا أسأل تبعاً لذلك، متى بدأت هذه الثمار تصبح ملكاً له؟ أعندما هضمها؟ أم عندما أكلها؟ أم عندما طبخها؟ أم عندما أتى بها إلى بيته؟ أم عندما التقطها؟ من الواضح أنه إذا كان التقاطه لها لم يجعلها ملكاً له فلن تكون له في أي مرحلة أخرى. عمله هو الذي أحدث فرقاً بين ملكيته لها ومشاعيتها. التقاطها أضاف لها شيئاً أكثر مما عملته الطبيعة، الأم المشتركة للجميع؛ وهكذا أصبحت تلك الثمار حقه الخاص. هل يمكن أحداً القول أنه ليس له الحق في تلك الثمار من البلوط والتفاح التي أخذها لنفسه لأنه لم يحصل على موافقة الجنس البشري بأكمله لجعلها ملكاً له؟ وبالتالي هل هو سارق لأنه أعطى لنفسه شيئاً يملكه كل الناس على الشيوع؟ إذا كان قبولٌ عام كذاك

سيكون ضرورياً، فإن الإنسان سيهلك جوعاً لولا الخير الذي أعطاه الله له. في رأينا أنه بشكل عام، وهو ما يبقى أيضاً في المواثيق، أن بداية حق الملكية هي عند أخذ أي جزء مما هو شائع ونقله من الحالة التي كان عليها في الطبيعة؛ وإلا فليس هناك أي فائدة مما هو مشاع. وأخذُ هذا الجزء أو ذاك لا يتوقف على القبول الصريح من كل المشتركين في الشيوع. وهكذا فإن العشب الذي يقضمه حصاني؛ أو الحشائش التي يقطعها خادمي، أو خام المعادن الذي استخرجتُه من أي مكانٍ لي حقّ شائع مع الآخرين فيه، يصبحُ ملكي دون انتظار الموافقة من أي إنسان. الجهدُ الذي هو جهدي الذي بذلته لتغيير تلك الأشياء من حالتها الطبيعية التي كانت عليها، قد أثبت مُلكيتي لها.

٣٢. لكن نظراً لأن المادة الرئيسية للملكية ليست هي الآن ثمار الأرض وما عليها من دابة، بل هي الأرض نفسها؛ باعتبارها هي التي تأخذ في جوفها وتحمل على ظهرها كل شيء. أعتقد أن من الواضح أن الملكية في هذه يتم اكتسابها أيضاً بالطريقة السابقة. كل أرضٍ يمكن الإنسان أن يفلحها ويزرعها ويستصلحها ويرعاها ويستطيع استخدام إنتاجها هي ملكٌ له. إنه يحوزها من المشاعية مع الآخرين بحكم عمله فيها. ولا يغيّر من حقه فيها القولُ بأن لكل إنسانٍ آخر حقاً فيها؛ ولذلك لا يمكنه أخذها لنفسه أو تسييجها دون موافقة الآخرين جميعاً من أبناء الجنس البشري الذين يشتركون معه في ملكيتها على الشيوع. الله عندما أعطى العالم مشاعاً لكل بني البشر أمر الإنسان أيضاً بأن يعمل في الأرض، وحاجتُهُ أيضاً اقتضت ذلك. الله وعقلُهُ أمَراهُ أن يستعمر الأرض، أي أن يستصلحها لفائدة الحياة وبذلك يضعُ شيئاً من نفسه فيها، وهو جهده. من يُطعْ هذا الأمر من الله فيستصلح ويحرث ويزرع أي

جزء منها فهو بذلك يضم إليها شيئاً كان مُلْكهُ، وليس لأحد آخر حقّ فيه، ولا يمكن أحداً أن يأخذها منه دون أن يكون ذلك إجحافاً بحقه.

عن بداية المجتمعات السياسية

٩٥. لما كان الناس جميعاً بحكم الطبيعة، كما قلنا، أحراراً ومتساوين ومستقلين، فلا يمكن إخراج إنسان من وضعه وإخضاعه للسلطة السياسية لشخص آخر دون موافقته. الطريقةُ الوحيدة التي يمكن بها لأي إنسانٍ حرمان نفسه من حريته الطبيعية وإلزامها بقيود المجتمع المدني هي بالموافقة على المشاركة مع أشخاص آخرين والاتحاد في جماعة من أجل راحتهم وأمنهم والعيش بسلام بعضهم مع بعض في استمتاع مطمئن بأملاكهم، وفي أمن من أي شيء آخر خارج نطاق تلك الجماعة. يمكن لأي عدد من الناس أن يقوموا بذلك، لأنه لا يؤثر على حرية الآخرين؛ فهم يبقون كما كانوا في حالة الحرية الطبيعية. عندما يتفق أي عدد من الأشخاص على تكوين جماعة أو حكومة، فإنهم يكونون بذلك قد توحدوا وخلقوا جسماً سياسياً يحق فيه للأغلبية التصرف واتخاذ القرارات دون البقية.

٩٦. لأنه بالنظر إلى قيام أي عدد من الناس بتكوين جماعة بموافقة كل الأفراد في تلك الجماعة، فإنهم بذلك جعلوا من تلك الجماعة جسداً واحداً له سلطة التصرف كجسد واحد، وهذا لا يتم إلا بإرادة الأغلبية وتصميمها. لأنه إذا كان تصرف أي جماعة يتوقف على موافقة كل أفراد هذه الجماعة، وكان من الضروري أن يتحرك جسد الجماعة في اتجاه معيّن؛ فمن الضروري أن يتحرك ذلك

الجسد حيثما أخذته القوة الغالبة فيه، وهذه هي قوة الأغلبية. بعكس ذلك سيكون من المستحيل أن تتصرف تلك الجماعة كجسد واحد أو تبقى جسداً واحداً بموجب موافقة كل فرد فيها عندما أسسوا تلك الجماعة؛ وبالتالي فإن كل فرد في الجماعة ملزمٌ بقبول قرار الأغلبية. ولذلك فنحن نرى بأن الجمعيات التي لها سلطة التصرف بموجب قوانين إيجابية، وفي الحالات التي لا يحدد فيها القانون الإيجابي عدد الأعضاء الذين يستطيعون معاً اتخاذ القرار، فإن قرار الأغلبية يعدّ بمثابة قرار جماعي، ويكون بالطبع، بحكم قانون الطبيعة والمنطق، قراراً للجميع.

عن نهاية المجتمعات السياسية والحكومة

١٢٣. إذا كان الإنسان بحكم الطبيعة على هذه الدرجة من الحرية، كما أسلفنا؛ إذا كان هو السيد المطلق على شخصه وممتلكاته، ومساوياً في ذلك لأفضل الناس ولا يخضع لسلطة أحد، فما الذي يدفعه للتخلي عن حريته؟ لماذا يتخلى عن إمبراطوريته ويُخضع نفسه لهيمنة قوةٍ أخرى وسيطرتها؟ الجواب الواضح على ذلك هو: مع أنه بحكم الطبيعة له تلك الحقوق في الحرية، فإن التمتع بها مسألة غير مؤكدة أبداً وتبقى على الدوام عرضة للتجاوز عليها من جانب الآخرين. لأن الناس كافة، ملوكاً كانوا أو في وضعه، وكل الناس المساوين له لا يراعون في غالبيتهم قواعد المساواة والعدل مراعاة صارمة، وبالتالي فإن استمتاعه بملكيته في هذه الحالة معرض دائماً لخطر شديد وانعدام الطمأنينة، مما يجعله راغباً في التخلي عن هذا الوضع، الذي مع أنه يتيح حرية مطلقة، فإنه مليء بالمخاوف والأخطار المستمرة. لذلك ليس غريباً أن يسعى للبحث خارج نفسه وراغباً في الانضمام إلى مجتمع مع آخرين متّحدين فيما بينهم أو

ينوون الاتحاد ليحافظوا بصورة متبادلة على حياتهم وحرياتهم وأوضاعهم التي يشار إليها عموماً بملكياتهم.

١٢٤. تبعاً ذلك، فإن الهدف الرئيسي للناس عند اتحادهم في كيان يحمي مصالحهم (كومنولث) ووضع أنفسهم تحت سلطة حكومة، هو المحافظة على ملكياتهم. وهذا يتطلب في حالة الطبيعة عدة أمور:

أولاً: ينبغي إيجاد قانون راسخ ومستقر ومعروف للجميع يتم وضعه والموافقة عليه بصورة مشتركة، يحدد مقاييس الخطأ والصواب والأساليب العامة لحسم الخلافات بينهم. لأنه بالرغم من أن قانون الطبيعة بسيط وواضح لكل المخلوقات العاقلة؛ فإن الناس بحكم انحيازهم لمصالحهم، إضافة إلى جهلهم بالحاجة إلى تدبر هذا القانون، لا يميلون لجعله قانوناً يلزمهم بتطبيقه على أوضاعهم الخاصة.

١٢٥. **ثانياً**: في الطبيعة ثمة حاجة لقاضٍ معروف ومتجرد، له سلطةٌ لحسم كل الخلافات وفقاً لقانون مستقر. في تلك الحالة، يكون الجميعُ قضاةً ومنفذين على السواء لقانون الطبيعة، والناسُ بحكم تحيزهم لأنفسهم وبما يعتمل في نفوسهم من عواطف وضغائن ميالون للمبالغة في تنفيذ ذلك القانون وبكل شدة في الحالات التي تخصهم؛ مثلما هم ميالون للإهمال واللامبالاة بحيث يكونون أكثر تراخياً في تنفيذه في الحالات التي تخص غيرهم.

١٢٦. **ثالثاً**: في حال الطبيعة، هناك حاجة إلى سلطةٍ لتأييد الحكومة ودعمها عندما يكون صحيحاً وتنفيذه على الوجه

الصحيح. الذين يقع عليهم ضررٌ نتيجة لأي ظلم نادراً ما يفشلون، إن استطاعوا، في انتزاع حقهم بالقوة. مقاومة كهذه تجعل العقوبة في أحيانٍ كثيرة خطرة، وغالباً مدمرة لمن يقومون بها.

١٢٧. وهكذا فإن البشر، بالرغم من كل الامتيازات التي تتوفر لهم في حالة الطبيعة، يكونون في حالة سيئة، وبالتالي يجدون أنفسهم مدفوعين بسرعة لتكوين مجتمع. من هنا، فإن من النادر أن نجد أي عدد من الناس يمكنهم العيش معاً حسب أحوال الطبيعة لأي مدة من الزمن. المضايقات التي يتعرضون لها في تلك الأحوال، نتيجة للممارسة غير المنتظمة وغير المحددة لسلطة كل شخص في الرد على تعديات الآخرين تجعلهم يلجأون إلى القوانين المستقرة للحكومة وبذلك يسعون للمحافظة على أملاكهم. وهذا ما يجعلهم يتخلون راضين عن سلطتهم الفردية في معاقبة الآخرين وجعل ممارستها مقصورة على أولئك المكلفين من بينهم بتنفيذها، وطبقاً لقواعد أقرها المجتمع، أو المخولين باسمه لهذا الغرض. ومن هنا نشأ الحق الأصلي في تكوين السلطتين التشريعية والتنفيذية إضافة للحكومات والمجتمعات نفسها.

١٣١. لكن، مع أن الرجال عندما يدخلون المجتمع يتخلون عن المساواة والحرية والسلطة التنفيذية التي كانت لهم في الطبيعة ويعطونها للمجتمع للتصرف بها عن طريق السلطة التشريعية حسبما تقتضيه مصلحة المجتمع؛ يكون بنيّة كل منهم أن هذا الأسلوب هو أفضل لهم للمحافظة على حريتهم وأملاكهم؛ (لأنه ليس هناك مخلوق عاقل يقبل بتغيير وضعه إلى الأسوأ)؛ والسلطة التي منحها الرجال للمجتمع أو للسلطة التشريعية لا يمكن افتراض امتدادها خارج المصلحة العامة؛ لكنها ملزمة بتأمين ملكية كل

الناس عن طريق توفير الحماية من المخاطر الثلاثة التي أشرنا إليها أعلاه التي تجعل الطبيعة صعبة وغير آمنة. وهكذا، فإن كل من يتسلم السلطة التشريعية العليا في أي دولة ملزمٌ بأن يحكم وفقاً لقواعد قانونية مستقرة معلنة ومعروفة للجميع، لا بموجب مراسيم مرتجلة؛ ومن جانب قضاة مستقيمين عادلين يحسمون النزاعات بموجب تلك القوانين؛ وعدم استخدام قوة المجتمع كلياً إلا من أجل تطبيق قوانين كهذه، أو استخدامها خارجياً إلا لمنع اعتداء خارجي أو صدّه، وتأمين المجتمع ضد الاعتداء والغزو. على أن لا يكون الهدف من كل ذلك سوى السلام والأمن والمصلحة العامة لجميع الناس.

عن مدى صلاحيات السلطة التشريعية

١٣٤. الهدف الأكبر للرجال من العيش ضمن مجتمع هو الاستمتاع بملكياتهم بأمنٍ وسلام، والوسيلة والأداة الكبرى لتحقيق ذلك هي القوانين التي تؤسسُ في المجتمع؛ والقانون الأول الأساسي والإيجابي لكل الدول هو تأسيس السلطة التشريعية؛ باعتباره القانون الأساسي الطبيعي الأول الذي ستخضع له السلطة التشريعية نفسها، وذلك للمحافظة على المجتمع وعلى كل فرد فيه (بقدر ما يتلاءم ذلك مع المصلحة العامة). هذه السلطة التشريعية ليست هي فقط السلطة العليا في الدولة، بل هي مقدسة وغير قابلةٍ للتبديل من حيث وضعها في المجتمع؛ كما لا يمكن لأيٍّ مرسوم صادر عن أي جهةٍ أخرى، مهما كانت صبغتُه، ومهما كانت القوّةُ التي تدعمه، أن تكون له قوة القانون وإلزامه، إذا لم يكن مصادقاً عليه من تلك السلطة التشريعية التي انتخبها وعيّنها الشعب. لأنه دون ذلك فلا يمكن أن يحوي القانون ما هو ضروري بصفة مطلقة لجعله قانوناً،

وهو قبول المجتمع الذي لا سلطة لأحد سواهُ في سن القوانين دون قبوله وبتفويضٍ منه؛ وبالتالي فإن كل طاعةٍ يمكنُ إلزامُ أيّ إنسانٍ بها بأكثر الروابط احتراماً تنتهي عند هذه السلطة الرفيعة وتتوجه وفقاً للقوانين التي تسُنُّها. كذلك لا يمكن لأي تعهداتٍ إزاء أي سلطةٍ أجنبية مهما كانت، أو لأي سلطةٍ محليةٍ فرعية، أن تعفي أي فرد في المجتمع من إطاعة السلطة التشريعية والعمل وفقاً للثقة التي أولتها له، ولا إلزامه بأي طاعةٍ تتناقض مع القوانين المصادق عليها أو تزيد عما تسمح به تلك القوانين؛ حيث من السخف تخيل إمكانية أن يكون الارتباط النهائي لأي إنسان بإطاعة أي سلطةٍ في المجتمع ما لم تكن هي السلطة العليا.

١٣٥. ومع أن السلطة التشريعية، سواء تمثلت في مجلس أو مجلسين، وسواء كانت منعقدة على الدوام أو على فترات فقط، ومع أنها السلطة العليا في كل ولاية؛ إلا أنها،

أولاً، ليست، ولا يمكن أن تكون، تعسفية في ما يتعلق بحياة الناس وأموالهم. ذلك لأن السلطة، التي منحها كل فرد في المجتمع لذلك الشخص أو لتلك الهيئة التشريعية، لا يمكن أن تكون أكثر من سلطة أولئك الأشخاص في حالة الطبيعة قبل أن يدخلوا المجتمع ويتخلوا عن حريتهم الفردية لصالح الجماعة. ولأنه لا يمكن لأي شخص أن يخوّلَ شخصاً آخر سلطةً تتجاوز ما لديه هو نفسه؛ وليس لأي شخصٍ سلطةٌ كيفيةٌ مطلقةٌ على نفسه، أو على أي شخص آخر، لتدمير حياته أو سلبِ شخص آخر حياته أو أملاكه. لقد أصبح من الثابت أن الإنسان لا يمكنه أن يُخضِعَ نفسه للسلطةِ الكيفية لإنسانٍ آخر؛ وحيث إنه ليس لديه في حالة الطبيعة سلطةٌ كيفية على حياة شخص آخر وحريتة وممتلكاته، سوى بقدر ما

يسمح له به قانون الطبيعة للحفاظ على نفسه وعلى بقية الجنس البشري؛ فإن هذا هو ما يمكنه أن يقدمَهُ أو يستطيع التخلي عنه للدولة، ومن خلالها، للسلطة التشريعية، وبالتالي فليس للسلطةِ التشريعية سلطةٌ أكثرَ من ذلك. هذه السلطة هي الحدود القصوى، والتي تتحددُ بما تمليه مصلحةُ المجتمع. إنها سلطةٌ لا هدف آخر لها سوى المحافظة على حياة الناس وحريتهم وأملاكهم، وبالتالي لا يمكن أن يكون لها حقّ في قتل رعاياها أو استعبادهم أو إفقارهم عمداً. الالتزامات التي يفرضها قانون الطبيعة لا تتوقف عند تكوين المجتمع، بل هي تصبح أكثر صرامة في حالات كثيرة، وقد أضافت لها قوانين البشر عقوبات فرضتها لضمان تطبيقها. من هنا، فإن قانون الطبيعة يبقى قاعدة عامة لكل البشر سواء كانوا مُشّرِعِين أو غير ذلك. والقواعد التي يسنّها المشرعون لتنظيم تصرفات الناس، بما في ذلك تصرفاتهم هم، يجب أن تكون متوائمة مع قانون الطبيعة، أي إرادة الله، التي يعبر عنها هذا القانون، والقانون الأساسي للطبيعة هو المحافظة على الجنس البشري، ولا يمكن لقيودٍ من وضع الإنسان أن تصلُحَ أو تكون مقبولة ضد هذا القانون.

١٣٦. **ثانياً**، لا يحق للسلطة التشريعية، أو أي سلطة عليا، أن تعطي سلطة لنفسها للحكم بموجب مراسيم كيفية مرتجلة، لكنها ملزمة بأن تقيم العدلَ والفصل في حقوق الناس بموجب قوانين معلنة وثابتة، ومن جانب قضاةٍ معروفين ومخوّلين بإصدار القرارات. ولأن قانون الطبيعة غير مكتوب، وبالتالي فهو غير موجود سوى في عقول البشر، فإن الذين يسيئون الاستشهاد به، أو يسيئون تطبيقه، لا يمكن إقناعهم بسهولة بأخطائهم إذا لم يكن هناك قاضٍ مفوضٍ بالحكم. ولذلك فإن قانون الطبيعة لا يفيدُ، كما ينبغي له، في تحديد الحقوق وحماية ملكيات أولئك الذين يعيشون في كنفه،

خصوصاً عندما يعتبرُ كل شخص نفسه قاضياً ومفسراً ومنفذاً لذلك القانون، في ما يتعلق بمصلحته هو. والذي إلى جانبه الحق، وليس لديه في الأحوال العادية سوى قوته كفرد، فليس لديه قوة كافية ولحماية نفسه من الأذى أو معاقبة الجناة. تجنباً لهذه المضايقات التي تحدثُ خللاً في الأنظمة التي يستخدمها الناس في إدارة أملاكهم في حالة الطبيعة، فإن الناس يتّحدون ضمن جماعاتٍ تكون لديها القوةُ الجمعية للمجتمع بكامله للمحافظة على أملاكهم والدفاع عنها، ويمكنها وضع قواعد ثابتة ملزمة لها بحيث يعرف كل شخص ما هي حقوقه. لهذه الغاية يتخلى الناس عن كل سلطاتهم الطبيعية للمجتمع الذي يدخلون فيه، والمجتمع بدوره يضع السلطة التشريعية في أيدي الأشخاص الذين يقرر أنهم مؤهلون لها؛ ثقةً من الناس في أنهم سيُحكمون بالتالي، وفقاً لقوانين معلنة. بعكس ذلك، فإن سلامهم واستقرارهم وملكياتهم ستبقى محاطة بعدم اليقين مثلما كانت في حالة الطبيعة.

١٣٧. لا يمكن لكل من السلطة الاستبدادية المطلقة أو الحكم دون قوانين دائمة مستقرة الاتساق مع أهداف المجتمع والحكومة التي لا يمكن للبشر أن يتخلوا عن حرية حالة الطبيعة من أجلها ويلزموا أنفسهم بها، إذا لم يكن ذلك من أجل الحفاظ على حياتهم وحرياتهم وممتلكاتهم، ولكي يستطيعوا، في ظل قواعد ثابتة للحقوق والملكيات تأمين سلامتهم واستقرارهم. لا يمكن الافتراضُ بأنه ينبغي أن تكون لديهم نيةٌ، لو استطاعوا، إعطاء شخصٍ أو أكثر، سلطةً كيفيةً مطلقة على أشخاصهم وممتلكاتهم، ووضعِ سلطةٍ في يد الحاكم لتنفيذ إرادته المطلقة بصورة كيفيةٍ عليهم. إنَ من شأن هذا أن يصبحوا في وضعٍ أسوأ مما كانوا عليه في حالة الطبيعة عندما كانت لهم الحرية في أن يدافعوا عن حقوقهم ضد اعتداءات

الآخرين، وعندما كانوا ضمن ظروفِ قوةٍ متكافئة لحماية هذه الحقوق سواء تعرضت لاعتداء شخص واحد أو مجموعة من الأشخاص. عندما يُسْلموا قيادهم لإرادة مُشَرِّع وسلطته الكيفيةِ المطلقة، فإنهم يكونون قد نزعوا أسلحتهم وأعطوه سلاحاً ليجعل منهم فريسةً عندما يشاء.

من يتعرض للسلطة الكيفية لشخصٍ واحد يقود ١٠٠,٠٠٠ فردٍ مستقل: لن يكون هناك من هو مطمئن إلى أن إرادة ذلك الذي يقود عدداً كبيراً كهذا ستكونُ أفضلَ من إرادة رجالٍ آخرين رغم أن قوته تزيد عنهم ١٠٠,٠٠٠ مرة. لذلك فمهما كان الوضع الذي تعيشُه الدولة فإن على السلطةِ الحاكمة أن تحكم بموجب قوانينَ معلنة ومقررة، لا بموجب قراراتٍ ارتجاليةٍ وغير مقررة. لأن بني البشر سيكونون عندئذ في وضع أسوأ بكثير من حالة الطبيعة، إذا سلموا واحداً من عدد قليلٍ من الرجال بالقوة المحملة للكثيرين لإجبارهم على الإذعان بسرور للقرارات الكثيرة وغير المحدودة لأفكاره المفاجئة أو لإرادته غير المقيدة، وغير المعروفة حتى ذلك الوقت، دون أن تكون هناك إجراءات مقررة يمكن بواسطتها توجيه تصرفاته وتبريرها. لأن جميع السلطات الحكومية، لكونها تهدف للمصلحة العامة، ولا ينبغي لها أن تكون كيفية أو خاضعة للأمزجة، يجب أن تمارس عن طريق قوانين مستقرة ومعلنة. وذلك لكي يعرف الناس واجباتهم ويكونوا آمنين ومطمئنين في حدود القانون من جهة، ولكي يبقى الحكامُ ضمن حدود سلطتهم المقررة ولا تغريهم السلطة التي بين أيديهم لاستخدامها لأغراضٍ وبوسائل ما كانوا ليعرفوها أو يملكوها بإرادتهم من جهةٍ أخرى.

١٣٨. **ثالثاً**، لا يحق للسلطة العليا أن تأخذ من أي إنسان أيَّ جزءٍ

من أملاكه دون موافقته. لأن كون المحافظة على الملكيات هو هدف الحكومة، وهو السبب الذي يجعل الناس يدخلون في كيانٍ اجتماعي، فهذا يفترضُ ويشترط بالضرورة أن لدى الناس مُلكيات، وبدونها يجب الافتراض بأنهم قد يفقدون هذه الملكيات عند دخولهم في المجتمع، فيما هدف دخولهم المجتمع كان من أجل المحافظة على ملكياتهم، وهو تفكيرٌ في غاية السخف. الناسُ في المجتمع إذن لهم حقّ في ملكياتهم بموجب القانون ولا حقّ لأي جهة أخرى في أخذ أملاكهم أو جزء منها دون موافقتهم؛ وبدون ذلك لا يعدّون مالكين لأي شيء. لأنني لا أُعتبر مالكاً لشيء إذا كان هناك حق لجهة أخرى لأخذه مني عندما تشاء ودون موافقتي. من هنا، فإن من الخطأ التفكير بأن للسلطة العليا أو التشريعية في أي دولة الحق في أن تفعل ما تشاء وتتصرف بأملاك مواطنيها بصورة كيفية، أو تأخذ منهم أي شيء كما تشاء. لا خشية كبيرة من حدوث ذلك في الحكومات التي تتكون فيها السلطة التشريعية، جزئياً أو كلياً، من مجالس تشريعية متغيرة، يصبح أعضاؤها بعد انتهاء أجلها مواطنين عاديين خاضعين للقوانين العامة في بلدهم على قدم المساواة مع الآخرين. لكن في الحكومات التي تكون فيها السلطة التشريعة مجلساً واحداً دائماً أو مفوضة لشخص واحد، كما في المَلَكياتِ المطلقة، فهناك خطر من أنهم سيعتقدون بأن لهم مصلحة مختلفة عن بقية أفراد المجتمع، وسيكون لهم تبعاً لذلك ميل لزيادة ثرواتهم وسلطاتهم عن طريق أخذ ما يناسبهم من الناس. لأنه لا يمكن لأي رجل أن يكون مطمئناً على أملاكه، على الرغم من وجود قوانين جيدة وعادلة بخصوصها، إذا كان لدى الحاكم سلطة أخذ ما يشاء منها واستخدامها والتصرف فيها بالطريقة التي يراها مناسبة.

١٤١. **رابعاً**، لا يحق للسلطة التشريعية تحويل سلطة سن القوانين لأي جهةٍ أخرى. لأن هذه السلطة بحكم أنها مفوضة من الشعب، فإنه لا حق لمن فوّضت إليهم بتحويلها لجهةٍ أخرى. الشعب وحده هو الذي يحق له تحديد مكونات الدولة، عن طريق تشكيل السلطة التشريعية واختيار من ستكون هذه السلطة بين أيديهم. وعندما يقول الشعب «سوف نخضع للقواعد وللحكم بموجب قوانين يضعها رجال كهؤلاء وبصيغٍ كهذه»، فإنه لا يحق لأحد آخر القول بأنه يمكن لأشخاص آخرين وضع قوانين للشعب؛ كما أن الشعب ليس ملزماً بأي قوانين عدا تلك التي وضعها أولئك الرجال الذين انتخبهم الناس وفوّضوا إليهم سنّ قوانين لهم. وحيث إن السلطة التشريعية مستمدة من الشعب بموجب منحةٍ إيجابية طوعية ومؤسسية، فإنها لا يمكن أن تكون سوى ما رمت إليه تلك المنحة الإيجابية، وهي أن تكون فقط سلطةً لسن القوانين، لا لتعيين مُشَرِّعين. ليس للسلطة التشريعية أن تحوّل سلطتها في سن القوانين لأي جهةٍ أخرى.

١٤٢. هذه هي الحدود التي وضعتها الثقةُ الممنوحة من الشعب ووفقاً لقانون الله وقانون الطبيعة بالسلطة التشريعية في كل دولة وفي جميع أشكال الحكومات.

أولاً: يجب أن يَحكموا بموجب قوانين معلنة ومستقرة، لا تتغير حسب أحوالٍ معينة، لكنها تطبق القواعد ذاتها على الغني والفقير، على المحسوب على البلاط الملكي وعلى الفلاح على المحراث في الريف.

ثانياً: لا ينبغي أن تكون هذه القوانين أيضاً مصممة لأي غرضٍ ما عدا المصلحة الأسمى للمجتمع.

ثالثاً: يجب على السلطة التشريعية ألا تزيد الضرائب على أملاك الناس دون قبولٍ منهم، وبتفويضٍ منهم لممثليهم. وهذا ينطبق بشكل خاص فقط على الحكومات التي تكون فيها السلطة التشريعية دائمة، أو على الأقل، عندما لا يكون الشعب قد أعطى حصة في السلطة التشريعية لممثلين يختارهم الشعب نفسه بين فترةٍ وأخرى.

رابعاً: لا يتوجب على السلطة التشريعية كما لا يحق لها أن تحوّل سلطتها في سن القوانين لأي جهة أخرى، ولا تسليمها لأي جهة عدا تلك التي قررها الشعب.

عن الطغيان

١٩٩. كما أن الاغتصاب هو ممارسةُ السلطة على شيءٍ يمتلك الحقّ فيه طرفٌ آخر؛ كذلك هو الطغيانُ ممارسة لسلطةٍ أبعدَ من الحق، وهذا ما لا يمكنُ أن يكون لأحد حق فيه. إنه استخدامٌ للسلطة التي يمتلكها أيُّ شخصٍ؛ لا لمصلحةِ أولئك الخاضعين لتلك السلطة، بل لمنفعته المستقلة الخاصة. الطغيان هو عندما يجعلُ الحاكمُ، أياً كان لقبه، إرادَتَه، وليس القانون، هي القاعدة؛ وعندما لا تكونُ أوامرُه وتصرفاته موجهةً للحفاظ على ممتلكات شعبه بل لتلبية طموحاته وشهواته وانفعالاته الانتقامية وأي انفعالات غير عادية أخرى.

عن حل الحكومات

٢١١. يتعين على من يود التحدث عن حل الحكومات بأي قدر من الوضوح أن يميز في المقام الأول بين حلِّ المجتمع وحلِّ الحكومة.

ما يُكَوِّن المجتمع، ويُخرجُ الناس من حالة الحريةِ الطليقة في الطبيعة لتكوين مجتمعٍ سياسي واحد، هو الاتفاقُ بين كل أولئك الأفراد على الاندماجٍ والتصرف كجسم واحد وبذلك يصبحون منتمين لدولة محددة واحدة. والطريقة المعتادة، وربما الوحيدة، لحل هذا الاتحاد هي التعرضُ لغزوٍ خارجي تنتصر فيه القوةُ الغازية. لأنه في تلك الحالة (ولأن أولئك الناس لم يعد بوسعهم المحافظة على أنفسهم كجسم مستقل كامل) فإن الاتحاد الذي يتبع لذلك الجسم المكون منهم يجب أن يزول بالضرورة، وهكذا يعود كل منهم إلى الحالة التي كان فيها من قبل، مع الحرية في أن يتدبر أمره بنفسه وتأمين سلامته في مجتمعٍ آخر حسبما يراهُ مناسباً له. وعندما يجري تفكك مجتمعٍ ما فمنَ المؤكد عدم بقاء حكومته، وبالتالي فإن سيوفَ الغزاة المنتصرين غالباً ما تجتثّ الحكومات من جذورها وتمزق المجتمعات إلى قطع متناثرة وبذلك تفصِلُ المجموعة المهزومة أو المبعثرة عن حماية ذلك المجتمع والاعتماد عليه والذي كان ينبغي له أن يقيه من العنف. العالمُ يعرف جيداً وبصورة مؤكدة أن هذه الطريقة في حل الحكومات لا تحتاج إلى أي إيضاح وليس هناك جدليةٌ تحتاج إلى إثبات أنه إذا ما تم حل المجتمع فلا يمكن للحكومة أن تبقى؛ ذلك مستحيلٌ كالقول بأن هيكل بيت سيبقى قائماً بعد أن تكون مواده قد تناثرت وتبددت بفعل زوبعة هوجاء أو تكومت أنقاضاً بفعل هزة أرضية.

٢١٢. إضافة إلى حل الحكومات بسبب تأثير خارجي فإن الحكومات تنحل من الداخل،

أولاً: عند تغيير السلطة التشريعية. حيث إن المجتمع المدني يوفر حالةً من السلام لأفراده الذين توصلوا إلى منع قيام نزاعات بينهم عن

طريق سلطة القضاء التي أنشأوها في دولتهم لإنهاء كل الخلافات التي قد تحدث بينهم، فإن أفراد الدولة يصبحون متّحدين من خلال تلك السلطة التشريعية ومشتركين معاً في جسمٍ حي متماسك واحد. هذه هي الروح التي تعطي الشكل والحياة والوحدة للدولة: هي التي توجد بين الأعضاء العديدين تأثيراً وتعاطفاً وتواصلاً متبادلاً. ولذلك فعندما يتم تعطيلُ أجهزة الدولة أو تفكيكها، يأتي بعد ذلك الموت والفناء. ذلك لأن جوهر المجتمع ووحدته تتكون من وجود إرادةٍ واحدة، والمجلسُ التشريعي عندما أنشأته الأغلبيةُ ذات يوم أعلن والتزم بالمحافظة على هذه الإرادة. تشكيلُ السلطة التشريعية هو أولُ وأهم عملٍ للمجتمع حيث من خلالها تُتخذ التدابير التي تضمن استمرارية اتحادهم تحت توجيهات الأشخاص ومواد القوانين الموضوعة من أشخاصٍ مفوضين أيضاً بموافقةٍ وتكليفٍ من الشعب، والذي بدون موافقته لا يمكن لرجل واحد أو عدد من الرجال فيه أن تكون لهم سلطةُ سَنِّ قوانين ملزمة للباقين. عندما يأخذُ شخص أو أكثر على عاتقهم مهمة سن قوانين دون أن يتم تكليفهم بذلك من قبل الشعب، فإن القوانين التي يضعونها تكون دون تفويض، ولذلك فإن الناس ليسوا ملزمين بإطاعتها؛ وبذلك قد يصبحون مرة أخرى غير خاضعين لسلطة، وقد يكوّنون لأنفسهم سلطةً تشريعية جديدة حسبما يرونه أكثر ملاءمة لهم، ويكون لهم كامل الحرية في مقاومة قوة أولئك الذين يريدون فرض أي شيء عليهم دون تفويضٍ منهم. عندما يُمنع أولئك الذين أعلنوا إرادة الشعب بتفويض من المجتمع من ممارسة هذه الإرادة، وعندما يغتصب آخرون هذا الموقع دون سلطة أو تفويض، يصبح كل فردٍ حراً في التصرف وفقاً لإرادته الخاصة.

٢٢٠. عند حلِّ الحكومة، في هذه الحالات وما شابهها، يصبح

الناس أحراراً في تدبر أمورهم بإنشاء سلطة تشريعية جديدة مختلفةٍ عن الأخرى من حيث اختلاف الأشخاص أو طبيعة التشكيل، أو كليهما، وفقاً لما يجدون أنه أكثر ملاءمة لسلامتهم ولمصالحهم. لأنه لا يمكن أبداً للمجتمع، بسبب غلطةِ جهةٍ أخرى، أن يفقد الحق الأساسي والأصلي له في الحفاظ على نفسه، والذي لا يمكن تحقيقه إلا من جانب سلطة تشريعية مستقرة وتنفيذ عادل وغير متحيز للقوانين التي تسُنُّها. لكن البشر ليسوا بهذه التعاسة بحيث لا يستطيعون استخدام هذا العلاج إلا عندما يصبح الوقت متأخراً للبحث عن علاجٍ آخر. القول للناس بأن بوسعهم تدبر أمرهم عن طريق تنصيب مجلس تشريعي جديد، بعد أن يكون قد تم إلغاء القديم إما عن طريق القمع أو الخداع أو التسليم لقوةٍ أجنبية، هو كالقول لهم بأن يتوقعوا النجاة بعد أن يكون الوقت قد فات والشرُّ استعصى على العلاج. هذا فعلياً لا يزيد على دفعهم نحو العبودية، ثم تولّي أمر حريتهم؛ وعندما يصبحون مقيدين بالسلاسل، إبلاغهم بأن بوسعهم التصرف كرجال أحرار. إذا كان الأمر كذلك فهو استهزاء وليس نجدة لهم؛ ولا يمكن للناس أن يكونوا آمنين من الطغيان إذا لم يكن هناك وسيلة للفرار منه قبل أن يصبحوا رازحين تحت وطأته. ولذلك ليس لهم فقط الحق في التخلص من الطغيان بل الحق في منع حدوثه.

٢٢١. تبعاً لذلك، هناك طريقة أخرى تنحلّ بها سلطة الدولة، وهي عندما تتصرف السلطة أو الحاكم خلافاً لثقة الشعب.

أولاً، تتصرف السلطةُ خلافاً للثقة الممنوحة لها عندما تحاول الاعتداء على ملكيات الرعايا، وأن تجعل نفسها، أو أي جزء آخر من المجتمع في وضع تحكيمٍ أو تصرفٍ حر بحياة الناس وحرياتهم وأملاكهم.

٢٢٢. السبب الذي يجعل الناس يتشكلون في مجتمعات هو الحفاظ على ملكياتهم؛ وسبب اختيار سلطة تشريعية وتفويضها هو سن القوانين ووضع القواعد كوقاية وأسيجة لأملاك كل أفراد المجتمع، ولتحديد نفوذ وهيمنة كل فصيلٍ وفرد في المجتمع. لأنه لما كان لا يمكن أبداً الافتراض بأن إرادة المجتمع تقضي بإعطاء سلطة للمجلس التشريعي لتدمير كل ما يسعى الجميع، بدخولهم إلى المجتمع، لجعله آمناً، والذي من أجله أخضع الناسُ أنفسهم للمشرِّعين الذين انتخبوهم؛ كلما سعى المشرعون لمصادرة أملاك الناس وتدميرها، أو النزول بهم إلى مرتبة العبودية بفرض سلطة كيفية عليهم، فإنهم يضعون أنفسهم في حالة حرب مع الناس، الذين يصبحون عندئذٍ في حلٍّ من أي طاعة أخرى لهم، ويُترك الناس للملاذ العام، الذي وفره الله لجميع الناس، ضد القوة والعنف. لذلك، ففي أي وقت ينتهك فيه المشرعون هذه القاعدة الأساسية للمجتمع؛ ويسعون، عن طريق الطموح أو الخوف أو الحماقة أو الفساد، لإعطاء أنفسهم أو أي جهة أخرى سلطة مطلقة على حياة الناس وحرياتهم وأملاكهم، فإنهم بهذا الانتهاك للثقة يكونون قد فقدوا السلطة التي وضعها الناس بين أيديهم، وللناس الحق في استئناف التمتع بحريتهم الأصلية وأن يوفروا لأنفسهم السلامة والأمن اللذين هما هدف دخولهم في المجتمع عن طريق إنشاء مجلس تشريعي جديد (وفقاً لإرادتهم وكما يرونه مناسباً لهم).

٢٢٣. قد يقال في الرد على هذا الكلام إنه لما كان الناس عموماً يتصفون بالجهل وحمل مشاعر السخط دائماً، فإن إخضاع أسس الحكومة لآراء الناس المضطربة ومزاجهم غير المؤكد، يعني جعلها معرضة لخطرٍ معيّن؛ ولا يمكن لحكومةٍ أن تكون قادرة على البقاء

لمدة طويلة إذا كان بوسع الناس انتخاب مجلس تشريعي جديد كلما اتخذوا موقفاً مضاداً من المجلس القائم. أجيب على هذا بالقول: العكس تماماً هو الصحيح. الناس لا يتخلّون بهذه السهولة عن أوضاعهم كما قد يبدو للبعض. إن من الصعب إقناعهم بالعمل على تصحيح الأخطاء المعترف بها في الإطار الذي تعودوا عليه. وإذا وجدت أخطاء أصلية أو أخطاء عارضة حصلت بمرور الزمن أو بسبب الفساد؛ فليس من السهولة تغييرها، حتى عندما يرى العالم كله أن هناك فرصة لذلك. البطء والنفور لدى الناس من التخلي عن تقاليدهم القديمة قد جعلانا، رغم الثورات العديدة التي شهدتها هذه المملكة في هذا العصر وفي عصور سابقة، نتمسك، أو، بعد فاصلٍ من المحاولات الفاشلة، نعودُ مرة أخرى إلى دولتنا القديمة من ملكٍ ولوردات ومجلس عموم. وأيٌّ استفزازات أدت إلى نزع التاج عن رؤوس أمرائنا، فإنها لم تصل بالناس إلى درجة وضعه في سُلالةٍ أخرى.

٢٢٩. نهاية الحكومة خيرٌ للبشرية. وما الأفضل للبشر: أن يكون الناس دائماً عرضة لإرادة طغيان لا تخضع لأي قيود، أو أن يواجه الحكام أحياناً معارضة الناس عندما يفرطون في استخدام سلطاتهم ويوظفونها للدمار لا للحفاظ على ممتلكات الناس؟.

٢٣٢. كل من يستخدم القوة بدون أن يكون له حق بذلك، كما يفعل كل الناس في المجتمع، دون سند قانوني، يضع نفسه في حالة حرب مع أولئك الذين يستخدم القوة ضدهم، وفي حالة كهذه تصبح جميع الارتباطات لاغية، وجميع الحقوق مجمدة، ويصبح لكل شخص الحق في الدفاع عن نفسه ومقاومة المعتدي.

٢٤٠. هنا قد يبرز السؤال المعتاد، من سيكون الحَكَم في ما إذا كان الأمير أو المجلس التشريعي يتصرفون بطريقة مناقضة لثقة الناس؟ فقد يعمدُ أشخاص مغرضون أو حزبيون إلى نشر شائعات كهذه بين الناس، بينما يكون الأمير مستخدماً للصلاحيات المخولة له فقط. جوابي على ذلك هو أن الناس سيكونون هم الحَكَم؛ إذ من سيكونُ الحكم في ما إذا كان من عهدَ إليه بمصالحِهِ وأنابَهُ مفوضاً عنه يُحسن التصرف وحسب الثقة التي وضعت فيه، إلا من اختاره وأنابه والذي، بما أنه أنابَ وفوضَ ذلك الشخص، لا تزالُ لديه سلطةُ عزله عندما يفشل في أن يكون عند مستوى الثقة التي وُضعت فيه. إذا كان هذا معقولاً في حالات معينة في تعاملات الناس العاديين، فلماذا لا يكون كذلك في لحظة فاصلة كبرى؛ عندما تكون مصالح ملايين الناس معرضة للخطر، وعندما يكون الشر أكبر إذا لم يُصر إلى ردعه، والعلاج أكثر صعوبة وندرة وخطورة؟

٢٤١. أكثر من ذلك، فهذا السؤال (من سيكون الحَكَم؟) لا يمكن أن يعني أنه ليس هناك حكم على الإطلاق. فإذا لم تكن هناك مرجعية قضائية على الأرض لحسم النزاعات بين الناس، فإن الله في السماء هو الحكم. هو حقاً القاضي العادل. لكن كل إنسان يحكم بنفسه، في هذه الحالة كما في كل الحالات الأخرى، ما إذا كان شخصٌ آخر قد وضع نفسه في حالة حربٍ معه، وما إذا كان عليه الاحتكام إلى القاضي الأعلى، كما فعل يافث بن نوح.

٢٤٢. إذا نشأ نزاع بين أميرٍ وبعض الناس حول قضية لم يتطرق إليها القضاء أو كانت محاطة بالشكوك، وكان النزاع على درجة كبيرة من الخطورة، فأعتقد أن الحكم الصحيح في هذه الحالة ينبغي أن يكون الشعب بعمومه. لأنه عندما يكون الأمير قد حظي بثقة

الشعب وأخذ يتصرف بموجب هذه الثقة طبقاً للقانون الساري المفعول؛ فإذا وجد بعض الناس أنهم يتعرضون للظلم واعتقدوا أن الأمير يتصرف بطريقة مخالفة للثقة التي وضعت فيه أو متجاوزاً لحدودها، فمن هو الحكم الأفضل غير الشعب (الذي وضع الثقة فيه أساساً) لتحديد الصلاحيات التي أعطيت له بموجب تلك الثقة؟ لكن إذا كان الأمير، أو من كان في الحكم، يرفض تلك الطريقة في الحكم، فإن الاستئناف عندئذ لا يكون إلا للسماء. القوة بين طرفين، لا يعرفان مرجعاً أعلى لهما على الأرض، أو القوة التي لا تسمح بالاحتكام إلى قاضٍ على الأرض، إنما هي حالة حرب، والاحتكام موجود في السماء فقط، وعلى المتضرر في تلك الحالة أن يقرر بنفسه متى سيكون من المناسب استخدام هذا الاحتكام، والتصرف وفقاً لذلك.

٢٤٣. في الخلاصة، أقول بأن السلطة التي أعطاها كل فرد للمجتمع، عند دخوله فيه، لا يمكن أبداً أن تعود للفرد مرة أخرى ما دام المجتمع قائماً، لكنها ستبقى دائماً بيد المجتمع؛ لأنه بدون ذلك لا يمكن أن يكون هناك مجتمع، ولا دولة، لأن هذا يناقض الاتفاق الأصلي. وهكذا أيضاً عندما يضع المجتمع السلطة التشريعية في أيدي مجموعة من الرجال مع استمرار هذه السلطة لهم ولمن يأتي بعدهم، مع توجيه وتفويض منهم لتهيئة سبل وصول هيئات تشريعية كهذه خلفاً لهم، فإن السلطة التشريعية لا يمكن أن تعود للشعب طيلة بقاء الحكومة، لأنهم بتأسيسهم لسلطة تشريعية مع سلطة استمرارها إلى الأبد، فإنهم يكونون قد تخلوا عن سلطتهم السياسية للسلطة التشريعية، ولا يمكنهم استئنافها.

لكن إذا كانوا قد وضعوا حدوداً لمدة سلطتهم التشريعية، وجعل

هذه السلطة العليا، في أي شخص أو أي جمعية، بصفة مؤقتة فقط، أو إذا أُلغيت هذه السلطة بسبب سوء الإدارة القائمة عليها، فإن هذه السلطة تعود للشعب حال إلغائها أو حال انتهاء المدة المقررة لها، ويصبح للناس عندها الحق في التصرف كسلطة عليا ومواصلة التشريع بأنفسهم، أو إنشاء شكل جديد منها، أو استخدام الشكل القديم لانتخاب مجموعة جديدة من الأعضاء حسبما يرونه مناسباً.

ديفيد هيوم

العدل والمُلكية

كان ديفيد هيوم أحد الشخصيات الرئيسية في حركة التنوير الاسكتلندية التي أسهمت بفاعلية في تطوير مفهوم النظام العفوي. وهو في الجزء الثالث من كتابه (بحث في الطبيعة الإنسانية) يتعرض بالدراسة لأصل العدل وطبيعته، فيؤكد أن قواعد العدل لا تنتج من حسابات عقلانية بل هي نتيجة لتصرفات فردية عديدة مدفوعة إلى حد كبير بمصلحة ذاتية ومؤدية إلى نشوء قواعد عامة. وهو يطرح ثلاث حالات للعالم تؤدي إلى نشوء حاجة لوضع قواعد للعدل وحقوق الملكية: سعي الناس لتحسين أحوالهم المعيشية؛ حب الخير للآخرين ولكن ليس بدون حدود؛ وكون الطبيعة لا توفر سوى «موارد قليلة» لتلبية احتياجات الناس. لذلك نحن بحاجة لنظامٍ من القواعد، خصوصاً في ما يتعلق باكتساب

الملكية واستخدامها ونقلها، لكي نتمكن من إنجاز مصالحنا والتعاون مع الآخرين. ويبيّن هيوم أن النقود واللغة تطورتا أيضاً بصورة عفوية لا من خلال دراسة واعية.

ليس هناك بين سائر الحيوانات على هذه الأرض من يبدو للوهلة الأولى أن الطبيعة قد قست عليه بشدة أكثر من الإنسان من حيث حاجاته وضروراته التي لا حصر لها والموارد القليلة التي وفرتها له لتلبية هذه الاحتياجات. بالنسبة للمخلوقات الأخرى، تعوض هاتان الناحيتان بالذات بعضهما بعضاً. فإذا أخذنا الأسد بصفته حيواناً مفترساً وشرِهاً، فسنكتشف بسهولة أنه شديد التَطلُّب؛ لكن إذا نظرنا إلى تكوينه، وطباعه، ورشاقته، وشجاعته، وعضلاته، وقوته، فسنجد أن لديه من الميزات ما يوازن احتياجاته. الشاة والثور محرومان من كل هذه الميزات؛ لكن شهيتهما معتدلة وطعامهما متيسر بسهولة. في الإنسان وحده تجتمع هذه الحالة غير الطبيعية من العجز والحاجة بوضوح. ليس ما يدفعُه للبحث والتعامل هو فقط ضرورة الحصول على الطعام اللازم لاستمرار بقائه، أو على الأقل يتطلب منه بذلك جهده، بل يتعين عليه أن يمتلك لباساً ومسكناً لوقايته من تقلبات الطقس؛ مع أنه هو وحده ليس لديه سلاحٌ ولا قوة، ولا قدرات طبيعية أخرى يواجه بها أدنى تلك الاحتياجات العديدة. يمكنه فقط ضمن مجتمع أن يعوض ما لديه من نقص، وأن يرفع نفسه إلى درجة المساواة مع بني جنسه من البشر، بل ويحقق تفوقاً عليهم. في المجتمع يعوض عن كل نواحي العجز لديه؛ ومع أن احتياجاته عند ذاك تتضاعف في كل لحظة، إلا أن قدراته تزداد أيضاً وتجعله أكثر طمأنينة وسعادة مما يمكن أن يصبح في أي

يوم من الأيام في ظروف وحشيته وانعزاله. عندما يبذل كل شخص جهده بمفرده ومن أجل نفسه فقط، فإن قوته أصغر من أن تُنتج عملاً ذا شأن؛ ذلك أن جُهده يوظف لإنتاج احتياجات مختلفة فلا يوفق في إتقان عمل واحد بالذات؛ وحيث إن قوته وقدرته على الإنجاز ليستا دائماً متساويتين، فإن قصور أي منهما يقترن دائماً بضرر وتعاسة مؤكدة. المجتمع يوفر علاجاً لهذه العقبات الثلاث. فعن طريق توحيد الجهود تزداد قوتنا؛ وعن طريق تقسيم العمل تزداد قدراتنا؛ وعن طريق التعاون المتبادل نصبح أقل عرضة للمصادفات والحوادث. وبالتالي فإنه بازدياد القوة والقدرة والأمن يصبح المجتمع أكثر فائدة.

لكن يجب الاعتراف بأنه مهما اقتضت أحوال الطبيعة البشرية ضرورة الاندماج الاجتماعي، ومهما بدا أن أحاسيس الشهوة والعواطف الطبيعية تجعل اندماجاً كهذا حتمياً؛ فإن هناك عوامل أخرى في فطرتنا الطبيعية، وفي ظروفنا الخارجية تعيق هذا الاندماج بل ومناقضة له. من بين عوامل فطرتنا الطبيعية يمكننا اعتبار الأنانية أكثرها بروزاً. إني أدرك، بصورة عامة، أن البحث في هذه الصفة قد تَوسّع أكثر مما ينبغي؛ وأن الأوصاف التي يولع فلاسفةٌ معنيون بتكوينها عن الجنس البشري منتشرة في الطبيعة مثل قصص الوحوش التي تزخر بها الخرافات والأساطير. إني أبعد ما أكون عن التفكير بأن البشر ليست لديهم أحاسيس تتعدى أنفسهم، وفي رأيي، أنه مع أن من النادر أن تجد أحداً يحب شخصاً آخر أكثر من نفسه؛ فإن من النادر أيضاً أن تجد أحداً لا تزيد كل أنواع العواطف لديه، مجتمعه في الوقت نفسه، في وزنها عن وزن أنانيته. لنستشهد بمثال شائع: ألا ترى أنه في الوقت الذي يتولى فيه رب الأسرة بصورة عامة الإنفاق على أسرته، ومع ذلك فهناك قليلون لا يخصصون

الجزء الأكبر من ثرواتهم لإسعاد زوجاتهم وتعليم أبنائهم، ويحتفظون بالجزء الأصغر لاستخدامهم ومتعهم الخاصة. هذا ما قد نلاحظه لدى أولئك الذين لديهم علاقات محبة بينهم؛ ويمكننا الافتراض أن هذه الحالة ستنطبق على آخرين إذا وُضِعوا في الظروف نفسها.

لكن، مع أنه يجب أن يعزى الفضل في هذا الكرم للطبيعة البشرية، فإن من الممكن لنا أن نلاحظ في الوقت نفسه أنه بدلاً من أن تؤهِّل عاطفةٌ نبيلةٌ كهذه الناس لمجتمعات أوسع، فإنها تكاد تكون مناقضة لذلك بقدر الأنانية. فحيث إن كل إنسان يحب نفسه أكثر من أي إنسان آخر، وهو في محبته للآخرين يحتفظ بالجزء الأكبر لأقاربه ومعارفه، فإن من شأن ذلك بالضرورة إيجاد تناقضٍ في العواطف، وبالتالي تناقضٍ في التصرفات التي لا بد أن تشكّل خطراً على الاتحاد الاجتماعي الجديد.

بيد أنه تجدر الملاحظة بأن هذا التناقض في العواطف يمكن أن يكون ضئيل الخطورة إذا لم يقترن خاصةٍ بظروفنا الخارجية ويوفر لها فرصةً لتأكيد نفسها. نحن نمتلك ثلاثة أصناف مختلفة من الأشياء؛ الطمأنينة الداخلية في عقولنا؛ والمزايا الخارجية لأجسادنا؛ والاستمتاع بالممتلكات التي اكتسبناها بجهدنا وحسن حظنا. نحن آمنون تماماً في الاستمتاع بالخاصية الأولى، والثانية قد تُغتصب منا لكنها غير ذات فائدة لمن يحرمنا منها. أما الأخيرة فإنها معرضةٌ لعنف الآخرين ويمكن نقلها دون خسارة أو تغيير، وفي الوقت نفسه ليس هناك كميةٌ كافية منها لتلبية احتياجات الجميع ورغباتهم. ولما كان تحسين هذه الأشياء هو الفائدة الرئيسية للمجتمع، فإن الإعاقة الرئيسية هي عدم استقرار امتلاكها إضافة إلى ندرتها.

لقد سبق لي أن أشرت إلى أن العدل ينشأ من الأعراف الإنسانية؛ وأن هذه الأعراف يُقصد منها أن تكون علاجاً لبعض المضايقات التي تنشأ عن التقاء صفات معينة في العقل البشري مع حالة الأشياء الخارجية. صفات العقل هي الأنانية والكرم المحدود، وحالة الأشياء الخارجية هي سهولة التغير إضافة إلى ندرتها بالمقارنة مع احتياجات الناس ورغباتهم.

لذلك فإني أطرح رأياً هنا يمكن اعتباره مؤكداً وهو **أن العدالة تنشأ في الأصل فقط من أنانية البشر وكرمهم المحدود إضافةً إلى ندرة الموارد التي هيأتها الطبيعة لتلبية احتياجاتهم**. إذا عدنا بنظرنا قليلاً إلى الوراء، نجد أن هذا الرأي يضفي قوة إضافية على بعض تلك الملاحظات التي أبديناها حول هذا الموضوع.

أولاً، يمكننا أن نستخلص منه أن تقدير المصلحة العامة أو شغفاً قوياً بعمل الخير ليسا دافعنا الأساسي لمراعاة قواعد العدالة؛ لأن من المسلّم به أنه لو أن البشر كانوا مفطورين على عمل خيرٍ كهذا، فما كان لأحدٍ قط أن يحلم بتلك القواعد.

ثانياً، يمكننا أن نستخلص من المبدأ نفسه أن الإحساس بالعدل لا يستند إلى العقل أو إلى اكتشاف علاقاتٍ أو ترابطٍ معين في الأفكار كانت منذ الأزل ولا تزال ثابتة وملزمة بصورة عامة. إذ حيث المعترف به بأن تغييراً كذلك الذي أشرنا إليه أعلاه في طبيعة الجنس البشري وظروفه سيكون من شأنه إحداث تغيير تام في واجباتنا والتزاماتنا، فمن الضروري، من أجل النظام العام، أن يكون الإحساسُ بالفضيلةِ مستمداً من العقل لإظهار التغيير الذي لا بد أن ينشأ عن ذلك في العلاقات والأفكار. لكن من الواضح أن السبب

الوحيد في أن الكرم المفرط للإنسان والوفرة التامة في كل شيء يدمران فكرة العدالة ذاتها، هو أنهما يجعلان العدالة عديمة الفائدة؛ وأن النزعة المقيدة للخير لدى الإنسان، واحتياجاته الملحة، من جهة أخرى، يُعليان من شأن تلك الفضيلة، فقط عن طريق جعلها ضرورية من أجل المصلحة العامة، التي تجعلنا نؤسس قواعد العدالة؛ ولا يمكن أن يكون هناك ما هو أكثر يقيناً من أن المسألة التي تجعلنا معنيين بالعدالة لا علاقة لها بالأفكار، بل في انطباعاتنا ومشاعرنا، والتي بدونها يصبحُ كل شيء في الطبيعة دون أهمية لنا، ولا يمكنه أن يؤثر علينا بأي صورة. حسُّ العدالة، إذن، لا يكمن في أفكارنا بل في انطباعاتنا.

ثالثاً، يمكننا أكثر من ذلك، تأكيد الرأي السابق وهو **أن تلك الانطباعات التي تُنشئ هذا الإحساسَ بالعدل، ليست طبيعيةً في عقل الإنسان، بل تنشأ من عاداتٍ مبتكرة وبشرية.** لأنه بالنظر إلى أن أي تغيير كبير في الطباع أو الظروف يدمر العدالة والظلم على حد سواء؛ ونظراً لأن تغييراً كهذا لا يؤثر إلا عن طريق تغيير مصالحنا والمصالح العامة؛ فإن ما يترتب على ذلك هو أن التأسيس الأول لقواعد العدالة يعتمد على هذه المصالح المختلفة. لكن لو كان الناس قد سعوا للمصلحة العامة بصورة طبيعية، وبرغبة صادقة، فما كان لهم أن يحلموا بكبح جماح بعضهم بعضاً بتأثير هذه القواعد؛ ولو كانوا قد سعوا لمصلحتهم الخاصة دون أي احتياجاتٍ وقائية، لكان قد ترتب على ذلك انغماسهم في كل أنواع الظلم والعنف. لذلك، فإن هذه القواعد مصطنعة وتسعى لتحقيق أهدافها بصورة منحرفة وغير مباشرة؛ كما أن المصلحة، التي تنشأ عنها هذه القواعد، ليست من النوع الذي يمكن السعي لتحقيقه انطلاقاً من المشاعر الطبيعية وغير المصطنعة للإنسان.

لجعل ذلك أكثر وضوحاً، فلنعتبر أنه رغم أن قواعد العدالة تقوم فقط على المصلحة، فإن علاقتها بالمصلحة تكون منفردة إلى حد ما ومختلفةً عما يمكن ملاحظته في حالاتٍ أخرى. كثيراً ما تكون دعوى قضائية منفردة مناقضة للمصلحة العامة؛ ولو كان لهذه الدعوى أن تبقى وحدها دون أن تتبعها قضايا أخرى، فربما كانت تشكل، بحد ذاتها، إجحافاً كبيراً بحق المجتمع. عندما يعيد رجلٌ فاضل محب للخير ثروةً كبيرة إلى بخيلٍ أو متعصب مثيرٍ للفتن، فإنه يكون قد تصرف بعدل ويستحق الثناء، لكن المصلحة العامة ستعاني معاناةً حقيقية. وليس كلُّ فعل عدالةٍ منفرد هو أيضاً، وبحد ذاته، أكثر تحقيقاً للمصلحة الخاصة منه للمصلحة العامة؛ ومن السهل تصور كيفية إفقار شخص لنفسه بلفتة كريمة من الأمانة، ولديه ما يجعله يتمنى لو تم للحظة واحدة تعليقُ قوانين العدالة المتعلقة بتلك القضية بالذات في الكون كله. لكن مهما كانت دعاوى العدالة الفردية مناقضةً للمصلحة العامة أو الخاصة، فمن المؤكد أن مجمل الخطة أو النظام وسيلةٌ مفيدة، بل هو ضرورةٌ مطلقة، لدعم المجتمع ومصلحة كل فردٍ على حد سواء. من المستحيل فصل النافع عن الضار. المُلكية يجب أن تكون مستقرةً ومُثَبتةً وفقاً لقواعد عامة. ورغم أن المصلحة العامة قد تعاني في حالةٍ ما، فإن هذا الضرر المؤقت سيتم التعويض عنه عن طريق التواصل المطرد لتطبيق القواعد، وما ترسيه هذه القواعد من سلام ونظام في المجتمع. بل إن كل شخص بمفرده سيجد نفسه كاسباً عند موازنة الحسابات؛ لأنه إذا لم تكن هناك عدالة فإن المجتمع سيتفكك، ويسقط الناس جميعاً في تلك الحالة الوحشية والمنعزلة والتي هي أسوأ، بدون حدود، من أسوأ الأوضاع التي يمكن افتراضها في المجتمع. لذلك فعندما يصبح لدى الناس خبرة كافية

للاحظة أنه مهما تكن نتيجة دعوى قضائيةٍ منفردة، ومن جانب شخصٍ واحد، فإن النظام الإجمالي للدعاوى التي يرفعها المجتمع كله، هو ذو فائدةٍ لا حد لها للجميع، ولكل فرد؛ ولا يمضي وقت طويل قبل أن تترسخ أُسس العدالة والملكية. كلُّ فرد في المجتمع حساسٌ لهذه المصلحة. كل فردٍ يعبر عن هذا الإحساس لزملائه إلى جانب قراره بأن يوفق ممارساته طبقاً لها، شريطة أن يفعل الآخرون الشيء نفسه. ليس هناك بعد ذلك ما يقتضي حفز أي منهم على ممارسة إجراءات العدالة، إذا توفرت له الفرصة. هذا يصبح مثالاً للآخرين. وهكذا تؤسس العدالة نفسها بنوع من العُرفِ أو الاتفاق؛ أي بدافع من المصلحة، يفترض أن الجميع يحسون به، وحيث تُطبق إجراءات كل دعوى بنفس النظام المتوقع تطبيقه على أي دعاوى أخرى. إذا لم تكن هناك قناعة كهذه، فليس هناك من أحدٍ قد يحلم أن هناك فضيلة اسمها العدالة، أو يكون لديه حافز لمواءمة أوضاعه معها. لو أخذنا أي دعوى منفردة، فقد يكون إحقاقُ العدل ضاراً لي من جميع النواحي؛ وليس هناك ما يحفزني على الإيمان بهذه الفضيلة إلا الافتراض بأن الآخرين سيحذون حذوي؛ لأن هذه التوليفة فقط هي التي تجعل العدالة مفيدة، أو توفر لي أي حافز للالتزام بقواعدها.

مهما كانت فائدةُ استقرار الملكية، أو حتى ضرورتها، للمجتمع البشري، فإنها تترافق مع كثير من العقبات. يجب ألا تُؤخذ اعتبارات الملاءمة أو التوافق أبداً في الحسبان، عند توزيع ملكيات البشر؛ بل يجب علينا أن نلزم أنفسنا بالخضوع لقواعد؛ لأنها تكونُ أكثر عموميةً في تطبيقها، وأكثرَ بُعداً عن الشك وعدم اليقين. يندرج ضمن هذا النوع **الملكية الحالية** عند تأسيس المجتمع أول مرة؛ وبعد ذلك **عند الإشغال**، وحق **التقادم**، **والتوسع**، **والوراثة**.

وحيث إن هذه الحالات تعتمد إلى حد كبير على المصادفات، فإنه يتبين في حالات كثيرة أنها مناقضة لاحتياجات الناس ورغباتهم؛ ولا بد من أن يكون هناك غالباً عدم تواؤم بين الأشخاص والملكيات. هذه عقبةٌ كبرى تحتاج إلى حل. إذاً أردنا تطبيق حل مباشر، وسمحنا لكل إنسان بحيازة ما يرى أنه ملائم له، فسيكون ذلك دماراً للمجتمع؛ ولذلك فإن قواعد العدالة تسعى لحل وسط بين ملكية ثابتة وبين هذه المواءمة المتغيرة وغير المؤكدة. لكن ليس هناك من وسيلة أفضل من تلك الوسيلة الواضحة، وهي أن الامتلاك والملكية ينبغي أن تكونا مستقرتين دائماً، إلا عندما يوافق المالك على إعطائها لشخص آخر. لا يمكن أن تكون هناك عواقب سيئة لهذه القاعدة من حيث التسبب في وقوع حروب ونزاعات؛ لأن موافقة المالك، وهو وحده المعني بذلك، تؤخذ في الحسبان في تحويل الملكية، وقد تفيد كثيراً في تعديل ملكيات الناس. المناطق المختلفة في العالم تنتج سلعاً مختلفة؛ وليس ذلك فقط، بل إن الرجال المختلفين مهيأون بالطبيعة لأعمال مختلفة وقادرون على الإبداع في ما هم مهيأون له عندما يلزمون أنفسهم بالتخصص فيه. كلُّ ذلك يقتضي تعاملاً متبادلاً وممارسات تجارية، ولهذا السبب فإن نقل الملكية بالموافقة قاعدة تقوم على أساس في الطبيعة، وعلى الأساس نفسه يقوم ثبات الملكية في حالة عدم موافقةٍ كهذه.

تحدثنا حتى الآن عن القوانين الأساسية الثلاثة للطبيعة، **ثبات الملكية، ونقلها بالموافقة، والوفاء بالعهود**. إن سلام الجنس البشري وأمنه يعتمدان كلياً على الالتزام الصارم بهذه القوانين الثلاثة؛ كما أنه لا يمكن إقامة تعامل جيد بين الناس إذا أُهملت هذه القوانين. المجتمع ضروري بصورة مطلقة لحياة بني البشر ورفاههم، وهذه القوانين ضروريةٌ لدعم المجتمع.

توماس جيفرسون

إعلان الاستقلال

لعل أبلغ قطعة في تاريخ الأدب الليبرالي وأعمقها أثراً هي وثيقةُ إعلان الاستقلال التي كتبها توماس جيفرسون (١٧٤٣ ـ ١٨٢٦) وصادق عليها الكونغرس في ٢ تموز (يوليو) ١٧٧٦ وتم إعلانها رسمياً في ٤ تموز (يوليو) من ذلك العام. الفقرة الثانية في تلك القطعة هي الجزء الفلسفي الرئيسي فيها، وهي تلخص بإيجاز نظريات جون لوك في الحقوق الفردية والحكومة: بأن للناس حقوقاً طبيعية، وأن الغرض من الحكومة هو حماية تلك الحقوق، وأنه إذا تجاوزت الحكومةُ الغرض المقصود منها فإن للناس الحق في «تغييرها أو عزلها». أحد المعالم الرئيسية لأطروحة جيفرسون هو إصراره على الحقوق غير القابلة للتصرف. هذه الحقوق لا يمكن نقلها أو

تحويلها. ليس لنا أن «نوافق» على تحويل كل حقوقنا للحاكم؛ وبذلك ينفذ جيفرسون إلى جذر الحكومة المطلقة أو الاستبدادية. ويمكن ملاحظة صدى عبارات لوك في الإعلان، رغم أن جيفرسون قال بأنه «لم يستعن بكتابٍ ولا بأي منشورات عند كتابته». أهم تغيير أحدثه الكونغرس في مسودة جيفرسون، هو حذف إدانته الانفعالية لجورج الثالث بشأن تجارة العبيد، وقد تم حذف التهم المحددة لسياسة جورج الثالث في هذه القطعة المختارة.

عندما أصبح من الضروري لشعبٍ واحد، في سياق تطور الأحداث في مسيرة البشر، أن يتحلل من القيود التي ربطته بشعبٍ آخر، وأن يتخذ بين قوى العالم، موقعه المستقلَّ والمتكافئ، الذي أهّلته له قوانينُ الطبيعةِ وطبيعةُ الله، فإن دواعي اللياقةِ في احترام آراء الجنس البشري تقتضي أن يعلن هذا الشعب الأسباب التي دفعته للانفصال.

نحن نعتقد بأن هذه الحقائق بديهية، وهي أن الناس خُلقوا متساوين، وأنهم مُكرَّمون من الخالق بحقوقٍ معينة غير قابلةٍ للتصرف، وأن من بين هذه الحقوق، الحياة، والحرية، والسعي لتحقيق السعادة. وأنه لحماية هذه الحقوق، تؤسس الحكومات بين الشعوب، مستمدة سلطاتها من قبول المحكومين ــ وأنه عندما يصبح أيُّ شكل من أشكال هذه الحكوماتِ مدمراً لهذه الأهداف، فإن من حق الشعب تغيير هذه الحكومة أو عزلها، وتعيين حكومة جديدة تقوم أسسها على مبادئ، وتنظم سلطاتها بشكلٍ يبدو

للشعب أكثر احتمالاً لتوفير سلامة الناس وسعادتهم. إن من مقتضيات الحكمة حقاً عدم تغيير الحكومات المستقرة منذ وقت طويل لأسبابٍ بسيطة وعابرة؛ وتبعاً لذلك فإن كل التجارب قد أثبتت أن البشر مطبوعون على المعاناة، ما دام الضرر قابلاً للتحمل، أكثر من تصحيح أوضاعهم عن طريق تغيير الأساليب التي تعودوا عليها. بيد أنه عندما يثبت من سلسلة من المساوئ والاغتصابات الموجهة دائماً للهدف نفسه أن هناك خطة مصممة للنزول بهم إلى مهاوي الاستبداد المطلق، فإن من حقهم، ومن واجبهم، إسقاط حكومةٍ كهذه، وتأمين حرس جديد لأمن مستقبلهم.

لقد تحملت هذه المستعمرات صابرةً مثل تلك المعاناة، وأصبحت هناك الآن مثل هذه الضرورة التي توجب عليهم تغيير الأنظمة السابقة. إن تاريخ الملك الحالي لبريطانيا هو تاريخ من الاعتداءات والاغتصاب المتكرر للسلطات، وكلها تستهدف مباشرة فرض استبداد مطلق على هذه الولايات. لإثبات ذلك، لنطرح الحقائق أمامَ عالمٍ محايد.

لقد التمسنا في كل مرحلة من هذه المظالم بأشد العبارات تواضعاً تصحيح ما يقع من أخطاء. وقد كان الرد المتكرر على توسلاتنا هو فقط تكرار الظلم. ولذلك، فإن حاكماً تتصف شخصيته بالطغيان في كل تصرف يقوم به، لا يصلح أن يكون حاكماً لشعب من الأحرار.

كذلك لم نقصر في إبداء اهتمامنا بإخوتنا البريطانيين. لقد حذرناهم بين حين وآخر من محاولات حكوماتهم لنشر سلطتها القضائية التي لا مبرر لها علينا. وقد ذكّرناهم بظروف هجرتنا واستقرارنا هنا.

وقد توسلنا لعدالتهم وشهامتهم الأصيلة، وناشدناهم باسم روابط أرومتنا المشتركة استنكار هذا الطغيان الذي سيؤدي حتماً للتأثير على اتصالاتنا وتعاملاتنا. هم أيضاً لم يصغوا لصوت العدالة ورابطة الدم. ولذلك يجب علينا أن ننزل عند مقتضيات الضرورة بإعلان انفصالنا، واعتبارهم، كما نعتبر بقية الجنس البشري، أعداء في الحرب، أصدقاء في السلم.

لذلك، فإننا ممثلي الولايات المتحدة الأميركية، المجتمعين في الكونغرس العام، ونحن نُشهدُ القاضي الأعظم للدنيا، على صدق نوايانا، نعلن رسمياً، باسم الناس الأخيار في هذه المستعمرات وبسلطتهم، أن هذه المستعمرات، المتحدة هي، ولها الحق في أن تكون، ولايات حرة ومستقلة؛ وأنها في حلٍّ من أي ولاءٍ للتاج البريطاني، وأن كل علاقة سياسية بينهم وبين دولة بريطانيا العظمى هي، ويجب أن تكون، ملغاة تماماً؛ وأنها، بصفتها ولايات مستقلة وحرة، لها الحق التام في إعلان الحرب وعقد معاهدات السلم، والدخول في أحلاف، وممارسة النشاط التجاري، والقيام بكل الأعمال والأشياء الأخرى التي يحق للدول المستقلة القيام بها. وإننا دعماً لهذا الإعلان، وبالاعتماد التام على حماية الله تعالى، نتعهد لبعضنا البعض، بحياتنا وأموالنا وشرفنا المقدس.

إمانويل كانت

المساواة في الحقوق

يعدّ إمانويل كانت (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) واحداً من أعظم الفلاسفة في التاريخ، رغم أنه لا يعتبر في العالم الناطق بالإنكليزية فيلسوفاً سياسياً كبيراً، ولم يحظ إسهامه في الليبرالية بتقدير يذكر. بيد أنه عرض في كتاباته السياسية نظرية في الحقوق غير القابلة للتصرف وتأليف الحكومات تتفق تماماً مع التقاليد الليبرالية لحركة التنوير. في هذه المادة من (النظرية والممارسة) (١٧٩١)، والمعاد طباعته في (كانت: كتابات سياسية)، تحرير هانس ريس (مطبعة جامعة كمبردج، ١٩٩١)، يبحث كانت في حرية ومساواة واستقلال كل شخصٍ في دولة مدنية، ويؤكد أن القوانين يجب أن ترتكز على حماية الحقوق لا محاولة خلق السعادة للمواطنين. هناك ناحيتان رئيسيتان تضعان نظرية كانت خارج التيار الليبرالي

الرئيسي: فهو يضع رأس الدولة فوق القوانين ويطالب المواطنين بالطاعة التامة ـ وكما يظهر في الفقرة الأخيرة من هذه المادة المأخوذة من كتابه (ميتافيزيقيا الأخلاق) (١٧٩٧)، والمعادة طباعته أيضاً في (كانت: كتابات سياسية)، فهو يفتقر إلى نظرية حول كيفية بروز نظام اجتماعي في غياب الإكراه.

عن العلاقة بين النظرية والممارسة في الحقوق السياسية

من بين كل التعاقدات التي يتحد بواسطتها عدد كبير من الرجال لتأليف مجتمع، يعدّ العقد الذي يتأسس بموجبه دستورٌ مدني ذا طبيعة استثنائية. ذلك مع أنه، من حيث تنفيذه، يشترك بالكثير من الصفات مع جميع التعاقدات الأخرى التي تتوجه لهدف معين بجهود مشتركة، إلا أنه، من حيث مبدأه الدستوري يختلف، فيما عدا ذلك، عن جميع التعاقدات الأخرى. في كل التعاقدات الاجتماعية، نجد اتحاداً لعددٍ من الأفراد الساعين نحو هدف محدد يشتركون فيه جميعاً. لكن أن يكون الاتحاد بحد ذاته هدفاً **يتعين على الجميع المشاركة فيه**، والذي يعدّ بذلك واجباً رئيسياً وثابتاً في جميع العلاقات الخارجية مهما كان نوعها بين البشر (الذين لا يمكنهم تجنب التأثير المتبادل فيما بينهم)، فإن ذلك لا يمكن أن يوجد إلا في مجتمع مكَوِّنٍ لدولة مدنية، أي جمهورية أو ولاية. والهدفُ الذي يُعدّ بحد ذاته واجباً في علاقات خارجية كهذه، والذي هو في الواقع الواجب الأساسي الأول قبل كل الواجبات الخارجية الأخرى، هو حق البشر، في ظل القوانين الإكراهية العامة، في أن يُعطى لكل منهم ما يستحقه وأن يكون آمناً من اعتداء الآخرين عليه.

لكن مجمل مفهوم الحق الخارجي مستمدٌ كلياً من مفهوم **الحرية** في العلاقات الخارجية المتبادلة لبني البشر، ولا علاقة له بالهدف الذي يسعى له كل الناس بحكم الطبيعة (أي هدف تحقيق السعادة) أو بالوسائل المعترف بها لتحقيق هذا الهدف. ولذلك فإن هذا الهدف الأخير يجب ألا يتداخل بحال من الأحوال كعاملٍ حسمٍ في القوانين التي تحدد الحقوق الخارجية. الحق يعني تحديدَ حريةِ كلٍ فرد بحيث تنسجم مع حريات الآخرين (ما دام ذلك ممكناً في حدود القانون العام). **والحق العام هو الحالة المميزة للقوانين العامة** التي تجعل هذا الانسجام الدائم ممكناً. وحيث إن كل تحديدٍ على الحرية عن طريق الإرادة الكيفية لجهةٍ أخرى يُعرف اصطلاحاً **بالإكراه،** فإن الدستور المدني هو علاقةٌ بين رجالٍ **أحرار** يخضعون لقوانين إكراهية، بينما يحتفظون بحرياتهم ضمن الاتحاد العام مع مواطنيهم. هذه مستلزمات المنطق البحت الذي يُشَرِّعُ لقاعدةٍ أساسية، بغض النظر عن كل الغايات التجريبية (التي يمكن تلخيصُها جميعاً تحت عنوان عام هو السعادة). الناس لهم آراء مختلفة في الهدف التجريبي للسعادة ومما يتكون، بحيث إنه بقدر ما يتعلق الأمر بالسعادة فليس بالإمكان وضع إرادتهم تحت مبدأ عام، وبالتالي لا يمكن وضعها تحت أي قانونٍ خارجي منسجمٍ مع حرية كل فرد.

الدولة المدنية، بوصفها دولة قانونية تماماً، تقوم على القواعد الأساسية التالية:

١ ــ حرية كل فرد في المجتمع بوصفه إنساناً.

٢ ــ مساواة كل فرد مع الآخرين بوصفهم رعايا.

٣ ــ استقلال كل فرد في الدولة بوصفه مواطناً.

هذه المبادئ ليست قوانين سارية في دولة مستقرة، بقدر ما هي قوانين يمكن بواسطتها وحدها إنشاء دولة طبقاً لمبادئ منطقية بحتة، حول حقوق الإنسان الخارجية. تبعاً لذلك، فإن:

١. من الممكن التعبير عن حرية الفرد بوصفه إنساناً، وكمبدأ لدستور دولة، طبقاً للمعادلة التالية: لا يحق لأحدٍ أن يلزمني بأن أكون سعيداً وفقاً لمفهومه لسعادة الآخرين، لأن كل فردٍ قد يسعى لتحقيق سعادته بالطريقة التي يجدها ملائمة له، ما دام لا يتعدى على حرية الآخرين في السعي لتحقيق أهداف مماثلة، وهي الحرية التي يمكن مواءمتها مع حريات الآخرين في إطار قانونٍ عملي عام ــ أي أن عليه أن يعطي للآخرين الحقوق نفسها التي يتمتع بها هو نفسه.

يمكن إنشاء حكومة تقوم على مبدأ عمل الخير للناس، مثل علاقة أبٍ بأطفاله. في ظل حكومةٍ أبوية، يكون الرعايا بمثابة أطفالٍ قاصرين لا يميزون بين ما هو مفيدٌ أو ضارّ لهم، ويُلزمون بالتصرف بطريقة سلبيةٍ تماماً والاعتماد على رأي الحاكم في الكيفية التي ينبغي لهم بها أن يكونوا سعداء، بل يتوقف الأمر على مدى تلطفه بالرغبة في أن يكونوا سعداء. حكومةٌ كهذه هي أسوأ استبدادٍ يمكن تصوره، أي، دستورٌ يعلق كل حريات الرعايا، الذين ليس لهم بعد ذلك أي حقوق. الحكومة الوحيدة التي يمكن تصورها لأي مجموعة من الناس القادرين على امتلاك حقوق، حتى لو كان الحاكم محباً لفعل الخير، ليست هي الحكومة **الأبوية** بل الحكومة الوطنية. **السلوك الوطني** هو السلوك الذي يعد فيه كل فرد في الدولة، بما في ذلك رئيسها، بأن الدولة هي رحم الأم، أو أرض

الآباء التي نشأ منها هو نفسه، والتي يجب أن يتركها لسلالته وديعةً غالية. كل فرد في الدولة يرى نفسه مخولاً حماية حقوقها بموجب قوانين إرادةٍ عامة، ولكن دون أن يخضعها لاستخدامه الشخصي وفقط من أجل متعته الشخصية. كل فرد في الدولة يتمتع بصفته إنساناً بهذا الحق في الحرية ما دام قادراً على امتلاك حقوق.

٢. من الممكن التعبير عن **المساواة** كرعايا، طبقاً للمعادلة التالية: كل فردٍ في الدولة له الحق في الإكراه في علاقاته مع الآخرين، ويستثنى من ذلك رأس الدولة، لأن رأس الدولة وحده ليس فرداً من أفراد الدولة بل موجدُها وراعيها، وهو الوحيد المخول فرض الإكراه على الآخرين دون أن يكون خاضعاً لقانونٍ إكراهي هو نفسُه. لكن كل من يخضعون للقوانين هم رعايا في الدولة، وبذلك يخضعون لحق الإكراه إلى جانب جميع أفراد الدولة؛ الاستثناء الوحيد هو شخص واحد (بأي من المعنيين المادي أو المعنوي)، وهو رأس الدولة الذي يحق من خلاله فقط ممارسة الإكراه المشروع على الآخرين جميعاً. لأنه لو كان بالإمكان فرض الإكراه عليه أيضاً، فإنه ما كان ليكون رأساً للدولة، وتصبح مراتب السلطة كلها خاضعة بدون حدود. لكن إذا كان هناك شخصان معفيان من الإكراه، فلن يكون أي منهما خاضعاً لقوانين الإكراه، ولا يمكن لأحدهما أن يتصرف مع الآخر بأي شيء مناقض للحقوق، وهذا مستحيل.

بيد أن المساواة التامة لبني البشر بوصفهم رعايا في الدولة تتسق تماماً مع عدم المساواة ضمن المجتمع كله من حيث درجة المُلكية، سواء كانت هذه الملكية على شكل تفوق مادي أو عقلي على الآخرين، أو على شكل مُلكيةٍ خارجية جاءت عرضاً أو في حقوق معينة

(التي قد يكون هناك منها الكثير) بالنسبة للآخرين. وهكذا فإن رفاه فردٍ يعتمد، إلى حد بعيد، على إرادة فردٍ آخر (الفقير يعتمد على الغني)، ويتعين على فرد إطاعة فردٍ آخر (كإطاعة الطفل لأبويه والزوجة لزوجها)، ويقدم فردٌ الخدمة بينما يدفع الثمن فردٌ آخر، إلخ. مع ذلك، فكلهم **متساوون كرعايا أمام القانون**، وهي مساواةٌ، شأنها شأن إعلان الإرادة العامة، لا يمكن أن تكون إلا بشكلٍ فردي، وتتعلقُ بصيغة الحق لا بالمادة أو الشيء الذي أملك الحق فيه. لأنه ليس بوسع فردٍ إكراه فردٍ آخر إلا من خلال القانون العام والقائم على تنفيذه، وهو رئيس الدولة، بينما يقاوم كل فرد آخر الآخرين بالطريقة نفسها وبالدرجة نفسها. لكن لا يمكن لأحدٍ أن يفقد هذه السلطة في إكراه الآخرين وأن يكون له حقوقٌ تجاههم إلا عن طريق ارتكاب جريمة. كذلك لا يمكن لأحدٍ أن يتخلى طوعياً عن حقوقه نتيجة لتعاقد أو تعاملٍ قانوني بحيث لا يعود لديه حقوق بل واجباتٌ فقط، لأن تعاقداً كهذا يحرمه أصلاً من حق إبرام تعاقد، وبذلك يلغي صلاحية العقد الذي أبرمه فعلاً.

من خلال هذه الفكرة حول مساواة الناس بوصفهم رعايا في الدولة، تبرز هذه المعادلةُ أيضاً: يجب أن يكون لكل فرد في الدولة الحق في الوصول إلى أي درجة من الرتب التي يمكن لفردٍ أن يكتسبها بموهبته ومثابرته وحسن حظه. ولا يحق لزملائه من الرعايا الآخرين أن يقفوا في طريقه وبذلك يعوقونه ويعوقون سلالته دون حدود.

كل الحقوق تتكون فقط من تقييد حرية الآخرين، من باب أن حريتهم يمكن أن توجد مع حريتي ضمن بنود قانونٍ عام؛ والحق العام في الدولة هو ببساطة تنظيم الشؤون العامة عن طريق تشريعات

حقيقية تتطابق مع هذا المبدأ وتدعم تطبيقها السلطة، والتي يخضع الشعب كله لها كرعايا في دولة شرعية. هذا ما نسميه دولة مدنية، وهي تتصف بالمساواة في النتائج والنتائج المضادة لتصرفاتٍ نابعة من إرادة حرة تحدد بعضها بعضاً وفقاً للقانون العام للحرية. وهكذا فإن **حق الولادة** لكل فرد في دولةٍ كهذه (أي قبل أن يقدم على أي عمل يمكن الحكم عليه ضمن علاقة هذا العمل بالحق) هو مساوٍ تماماً من حيث حقه في إكراه الآخرين على استخدام حرياتهم بطريقة تتواءم مع حريته. وحيث إن الولادة ليست عملاً من جانب الشخص المولود، فليس من الممكن لها أن تخلق أي عدم مساواةٍ في وضعه القانوني، ولا يمكن لها أن تجعله يخضع لأي قوانين إكراهية إلا من حيث كونه واحداً من الرعايا، إلى جانب الآخرين، في حكومةٍ ديموقراطية. وهكذا فإنه لا يحق لأي فرد في الدولة أن تكون له امتيازاتٌ وراثية ليست ممنوحةً للرعايا الآخرين؛ كما لا يمكن لأحدٍ أن يورِث لنسله الامتيازات الممنوحة لرتبته التي يحتلها في الدولة، ولا التصرف وكأنه مؤهلٌ بحكم ولادته لأن يكون حاكماً ويمنع الآخرين بالقوة من الوصول إلى المستويات العليا في السلطة (والتي هي أعلى وأدنى في الدرجة لكن ليس أبداً سادة وأتباعاً) من خلال جدارتهم الخاصة ما دام هذا الشيء مادياً ولا يتعلق بشخصه هو. ويمكنه أن يورث كل شيء آخر ما دام هذا الشيء مادياً ولا يتعلق بشخصه، لأن الأشياء المادية يمكن اكتسابها والتصرف بها كملكية ويمكنها أن تخلق خلال عدد من الأجيال المتعاقبة عدم مساواة كبيرة بين أفراد الدولة (الموظف وصاحب العمل، مالك الأرض والعمال الزراعيين، إلخ). لكنه لا يستطيع منع مرؤوسيه من رفع أنفسهم إلى مستواه إذا كانوا قادرين ولديهم ما يؤهلهم لذلك من مواهب ومثابرة وحظ جيد. لو لم

يكن الأمر كذلك، فهذا يعني أنه سيسمح له بممارسة الإكراه دون أن يخضع هو نفسه لإجراءات إكراهية من جانب الآخرين، وسيكون بذلك أكثر من مجرد مواطنٍ زميل. لا أحد يعيشُ في ظل دولة قانونية يفقد هذا الحق إلا عند ارتكابه جريمة ما، ولكن ليس بسبب تعاقد أو من خلال قوة عسكرية (احتلال عسكري). إذ ليس هناك من معاملة قانونية من جانبه أو من جانب أي شخص آخر تجعله يفقد حقه في السيادة على نفسه. لا يمكن أن يصبح كإحدى المواشي التي يمكن استخدامها بأي صفة يختارها صاحبها ومواصلة استخدامها بهذه الطريقة دون قبولها ولأي فترة يريدها، حتى مع التحفظ (الذي تقره الأديان أحياناً، كما في حالة الهنود) بأنه لا يحق تشويهها أو قتلها. ويمكن اعتباره سعيداً في كل الأحوال ما دام يدرك أنه إذا لم يكن بوسعه الوصول إلى مستوى الآخرين، فإن الخطأ يكمن إما فيه هو نفسه (أي عدم القدرة أو السعي الجاد) أو في الفروق التي لا يمكنه لوم الآخرين بسببها، لكن ليس في إرادة طرف خارجي لا يمكن مقاومتها. لأنه بقدر ما يتعلق الأمر بمسألة الحق، فليس هناك ميزة لأي مواطن آخر عليه.

٣. يمكن تعريف **استقلال الفرد في الدولة كمواطن،** أي كمُشَرِّع مشارك، كما يلي: في ما يتعلق بمسألة التشريع الفعلي، يمكن اعتبار كل من هو حر ويتمتع بالمساواة بموجب القوانين العامة الموجودة حالياً مساوياً للآخرين، لكن ليس في ما يتعلق بالحق في إصدار تلك القوانين. غير أن الذين لا يملكون هذا الحق ملزمون، مع ذلك، كأفراد في الدولة، بالتقيد بتلك القوانين، وبالتالي فهم يتمتعون أيضاً بالحماية التي ترتبها تلك القوانين (لا كمواطنين، بل كمستفيدين مشاركين في هذه الحماية)...

أما بالنسبة لمُلاك الأراضي، فسنصرف النظر عن مسألة كيف بإمكان أي فردٍ أن يحصل بطريقة مشروعة على أرضٍ أكبر مما يستطيع زراعتها بنفسه (لأن امتلاك الأرض بالقوة العسكرية ليس امتلاكاً أساسياً)، وكيف حصل أن العديد من الناس الذين كان لهم حق في الحصول على أملاك دائمة قد تردت أحوالهم بحيث أصبحوا يخدمون أناساً آخرين لمجرد كسب عيشهم. إن مما يتعارض بالتأكيد مع مبدأ المساواة المشار إليه أعلاه، أن يحق بموجب القانون منح ملاك الأراضي هؤلاء وضعاً مميزاً يصبح بالإمكان بموجبه لسلالتهم أن يظلوا دائماً مُلاكاً إقطاعيين دون أن يكون بالإمكان بيع أرضهم أو تقسيمها على الورثة، وجعلها بالتالي مفيدة لعددٍ أكبر من الناس؛ وسيكون من الظلم أيضاً عدم السماح إلا لأولئك المنتمين إلى طبقة مختارة بصورة كيفية بامتلاك الأرض إذا تم تقسيم الأراضي فعلاً.

الخلاصة

هذا هو، إذن، عقدٌ أصلي، يمكن بواسطته وحده تأسيس دستور ودولة بطريقة قانونية تماماً. لكننا لسنا بحاجة على الإطلاق للافتراض بأن هذا العقد الذي يستند إلى تحالف إرادات كل الأفراد العاديين في شعب ما لتكوين إرادة مشتركة عامة لأغراض وضع تشريعات عادلة، هو موجودٌ كحقيقة واقعة، لأن ذلك غير ممكن. افتراضٌ كهذا سيعني أن علينا أولاً أن نُثبت تاريخياً أن شعباً ما وصلت إلينا حقوقه والتزاماته، كان يمارس فعلاً عقداً كهذا وأنه قد سلّم للأجيال اللاحقة سجلات موثقة أو مستندات قانونية، شفهية أو خطية، قبل أن نعتبر أنفسنا ملزمين بدستور مدني سابق. إنها في الواقع مجرد فكرة منطقية، لكن لها دون شك واقعاً عملياً، إذ

يمكنها إلزام كل مُشَرِّع بصوغ قوانينه بطريقة تبدو كأنها صيغت فيها بإرادة مشتركة لشعبٍ كامل، ولاعتبار كما لو أن كل فرد، بقدر ما يستطيع الادعاء بمواطنته، قد أبدى موافقته ضمن الإرادة العامة.

لا يمكن لمبدأ تشريعي سليم أن يرتكز على السعادة، لأن كلاً من الظروف الحالية والأوهام المتضاربة بشدة والمتغيرة بشأن ماهية السعادة (وليس بوسع أحد أن يصف للآخرين كيفية الحصول عليها) تجعل المبادئ الثابتة بهذا الشأن مستحيلة، وبالتالي فإن السعادة وحدها لا يمكن أن تكون أبداً قاعدة مناسبة للتشريع. المذهب القائل بأن سعادة المجتمع هي الهدف الأسمى لأي قانون للدولة يحتفظ بقيمته وقوته تماماً؛ لكن المصلحة العامة التي تستدعي الاعتبار الأول تكمن بالذات في ذلك الدستور الشرعي الذي يضمن لكل فرد حريته في إطار القانون، بحيث يبقى كل فرد حراً في البحث عن سعادته بأي طريقة يراها أفضل له ما دام لا ينتهك الحرية والحقوق المشروعة لبقية مواطنيه الآخرين. إذا سنّت السلطة العليا قوانين من أجل السعادة بصورة رئيسية (رخاء المواطنين وزيادة السكان، إلخ) فلا يمكن اعتبار ذلك هو الهدف الذي تم من أجله وضع دستور مدني.

حرية الكتابة هي الضمان الوحيد لحقوق الناس، مع أنها يجب ألا تتجاوز حدود الاحترام والولاء للدستور القائم، الذي ينبغي أن يخلق بنفسه سلوكاً ليبرالياً بين المواطنين. إن محاولة حرمان المواطن من هذه الحرية لا تعني فقط، كما يؤكد هوبز، أن المواطن لا يمكنه مطالبة الحاكم الأعلى بأي حقوق، بل تعني أيضاً منع الحاكم من الاطلاع على كل المعلومات المتعلقة بتلك القضايا، التي لو

عرف عنها، لكان سيعالجها بنفسه، بحيث يصبح في وضعٍ يحط فيه من شأن نفسه. لأن إرادته لا تُصدر أوامرَ لرعاياه (كمواطنين) إلا بقدر ما يمثل هو إرادة الناس. غير أن تشجيع رأس الدولة على الخوف من أن الفكر المستقل والعام قد يؤدي إلى عدم استقرارٍ سياسي يعادلُ جَعْله يشك في سلطته الخاصة ويشعر بالكراهية نحو شعبه.

لكن المبدأ العام، الذي يمكن لشعب بموجبه أن يحكم سلبياً على أي شيء يعتقد أنه لم يصدر عن إرادة طيبة من جانب السلطة الحاكمة العليا، يمكن تلخيصه على النحو التالي: **أي شيء لا يستطيع الناس فرضه على أنفسهم لا يمكن فرضه عليهم من قبل الحاكم أيضاً.**

من «ميتافيزيقيا الأخلاق»

تعلِّمنا الخبرةُ القاعدةَ التي تقول بأن البشر يتصرفون بطريقة عنيفة وحاقدة ويميلون للتنازع فيما بينهم حتى تأتي سلطة إكراهية خارجية. لكن لا الخبرة ولا أي نوع من المعرفة الحقيقية تجعل الإكراه القانوني العام ضرورياً. على العكس من ذلك، فحتى لو تخيلنا رجالاً طيبين وملتزمين بالقانون كما نريد، فإن الفكرة المنطقية الافتراضية لدولة غير قانونية ستظل تبين لنا أن الأفراد والشعوب والدول قبل تأسيس دولةٍ قانونية وآمنة لا يمكن أن يكونوا آمنين ضد أعمال العنف فيما بينهم، لأن كلاًّ منهم ستكون له حقوقه في أن يفعل ما يبدو له صحيحاً وملائماً، بغض النظر عن رأي الآخرين. ولذلك فإن القرار الأول الذي يجد الفرد نفسه ملزماً باتخاذه، إذا لم يكن يريد إنكار كل مفاهيم الحق، سيكون تبنّي المبدأ الذي يلزم

الإنسان بالتخلي عن حالة الطبيعة التي يسعى فيها كل شخص لتحقيق رغباته، والاندماج مع الباقين (والذين لا يمكنه تجنب التعامل معهم) لكي يخضع لإكراه خارجي وعام وقانوني. وعليه، تبعاً لذلك، أن يدخل في حالةٍ يتم فيها تخصيصُ ما هو معترفٌ به أنه يتبعُ لشخصٍ ما بموجب القانون وضمان هذا الحق له من جانب سلطةٍ ملائمة (ليست سلطته هو، بل خارجة عنه). بعبارة أخرى، عليه أن يدخل في حالة المجتمع المدني مهما كلّف الأمر.

هربرت سبنسر

الحق في تجاهل الدولة

هربرت سبنسر هو أحد كبار المفكرين في القرن التاسع عشر، في عصر كان لا يزال فيه من الممكن لفرد واحد أن يهيمن على التفكير السائد في مجالات عدة. وقد تمكن، إلى جانب تشارلز داروين، وتوماس إتش. هكسلي من إدخال أفكار جديدة إلى نظرية التطور مما جعل النقاد يتهمونه ظلماً بأنه يتبنى نظرية «داروينية اجتماعية قاسية». وقد خطط لعمل واسع (الفلسفة المركبة) استهدف فيه تطبيق مبدأ التطور على كل مجالات المعرفة، ونشر مجلدات في مجالات العلوم البيولوجية والنفسية والاجتماعية والأخلاق. كذلك كان أيضاً فيلسوفاً سياسياً دافع بشده عن الليبرالية في أعمال مثل (ثوابت اجتماعية) عام ١٨٥١ و(الإنسان مقابل

الدولة) عام ١٨٨٤. وقد شهد خلال حياته الطويلة انتصار الليبرالية ثم بدء انحسارها عندما نسي البريطانيون المبادئ الليبرالية التي جلبت لهم حريةً ورخاءً لا سابق لهما. وهو في هذه القطعة المختارة من (ثوابت اجتماعية) يطرح زعماً متطرفاً مفاده أنه يحق للفرد أن يقطع كل صلة له بالدولة. ولعل سبنسر نفسه قرر فيما بعد أنه لم يحن الوقت بعد لطرح اقتراح بهذه الدرجة من الغلوّ؛ إذ إنه حذف هذا الفصل من الطبعات اللاحقة للكتاب. وينبغي ملاحظة أن قانون سبنسر للحرية المتكافئة هو ترديد لصدى مبدأ إمانويل كانت في الحرية.

١. كنتيجة يتم التوصل إليها عند الافتراض بأن من واجب جميع المؤسسات أن تخضع لقانون الحرية المتكافئة، لن يكون بمقدورنا أن نختار سوى أن نقر بأن من حق كل مواطن أن يتخذ وضعية يتم بها الخروج الطوعي على القانون. فلو كان لكل فرد الحرية في عمل ما يحلو له شريطة ألاّ ينتهك الحرية المتكافئة المتاحة لأي فرد آخر، عندها سيكون ذلك الفرد حراً في أن يتجاهل أية صلة له مع الدولة بأن يتخلى عن حمايتها ويرفض دفع المال الذي يدعمها. وعندما يتصرف ذلك الفرد على هذه الشاكلة، فسوف يتضح ذاتياً بأنه من غير الممكن بالنسبة له أن يقترب من حرية الآخرين وذلك لكون وضعه سلبياً، ومن يكن فرداً سلبياً، فإنه لن يتمكن من أن يكون معتدياً. وبالمقدار نفسه، سوف يتضح ذاتياً أيضاً أنه من غير الممكن أن يتم إجباره على الاستمرار كفرد من أفراد المؤسسة السياسية دون أن ينتهك القانون الأخلاقي حيث يُنظر إلى المواطنة باعتبارها تستلزم دفع الضرائب ونزع الملكية الفردية للآخر رغماً

عن إرادته، وكأنها انتهاك لحقوقه. ولكون الحكومة بصفتها وكيلاً جرى توظيفه بشكل جماعي من جانب عدد كبير من الأفراد لتأمين مصالح محددة لهم، فإن طبيعة هذه الصلة ذاتها تشير ضمناً إلى أن لكل فرد الحق في أن يعلن إن كان سيقوم باستخدام مثل ذلك الوكيل أم لا. وإذا قرر أي فرد من أفراد الوطن أن يتجاهل هذا التحالف ذا الأمان التبادلي، فلن يكون بالمستطاع التحدث عن أي شيء سوى عن ضياع مطالبه كلها للحصول على المناصب أو الخدمات الحكومية الجيدة وعن تعريض نفسه لخطر سوء المعاملة، وهو الشيء الذي له كامل الحرية في عمله وفق ما يحلو له. كذلك من غير الممكن أن يتم إكراهه كي يدخل في تركيبة سياسية دون انتهاك قانون الحرية المتكافئة، فهو بإمكانه الانسحاب منها دون ارتكاب أي انتهاك لذلك القانون، وبناء على ذلك، فإن له الحق بمثل ذلك الانسحاب.

٢. «لن تكون هناك أية قوانين تصدر عن بشر ويُعمل بها إذا كانت تلك القوانين مخالفة لقانون الطبيعة، وأن تقوم مثل تلك القوانين، لكونها صالحة، باستنباط كل قوتها وكل سلطتها بشكل فوري أو غير فوري من ذلك المصدر الأصل». هذا ما كتبه بلاكستون الذي يستحق كل التكريم بسبب رؤيته لأفكار زمانه على نحو هو الأكبر لغاية الآن، وقد نقول أيضاً لأفكار زماننا فعلاً، حيث تعدّ هذه الأفكار بمثابة ترياق شافٍ وجيد بالنسبة لتلك الخرافات السياسية التي سادت حينئذ على نطاق واسع. وعند التدقيق ملياً بمشاعر تقديس السلطة التي لا تزال تضللنا من خلال تضخيم الامتيازات الممنوحة للحكومات الدستورية، والتي قامت في إحدى المرات بخدمة الملوك، يجب أن يسمح للناس أن يتعلموا ويعلموا بأن أية هيئة تشريعية لا تشكل «الإله الذي نعبده على الأرض» مع أنهم

ينسبون الإله إليها بفعل وجود السلطة لديها، ويبدو كأنهم يعتقدون بوجود الأشياء التي يتوقعون منها أن تؤديها. ويجب أن يسمح للناس أن يتعلموا بأنها هي بالأحرى عبارة عن مؤسسة تقوم بخدمة غرض مؤقت بشكل محض وأن سلطتها، في حال عدم السطو عليها، هي في كل الظروف سلطة مستعارة.

ألم نشهد نحن بالفعل بأن الحكومة هي بالأساس غير أخلاقية؟ أليست هي منبع الشر وأنها تحمل كل العلامات التي تدل على نسلها؟ ألم توجد نظراً لعدم وجود الجريمة؟ أليست هي قوية، أو كما نقول نحن استبدادية، عندما تكون الجريمة كبيرة؟ أليس هناك المزيد من الحرية والقليل من الحكومة عندما تتضاءل الجريمة؟ أليس من الواجب أن تتوقف الحكومة عندما تتوقف الجريمة بسبب الافتقار الشديد إلى الأشياء التي ستمارس عليها مهامها؟ فالسلطة القضائية لا توجد نظراً لوجود الشر فقط، بل إنها توجد بفعل الشر أيضاً، حيث يتم استخدام العنف للحفاظ عليها وجميع العنف يستلزم القيام بأعمال إجرامية. فالجنود ورجال الشرطة والسجانون والسيوف والهراوات والأغلال هي أدوات يقصد منها إنزال الألم، وإنزال الألم بكل أنواعه يعدّ خطأً من الناحية المجردة. والدولة تقوم بتوظيف أسلحة الشر واستخدامها لإخضاع الشر، وإنها، بالمقدار نفسه، ستكون ملوثة بالأشياء التي هي تتعامل معها، وبالوسيلة التي تعمل هي بواسطتها، فالأخلاق لا يمكن أن تقر بذلك لأن الأخلاق، لكونها إعلاناً بيانياً للقانون المتكامل، لا يمكن أن تعمل على تشجيع أي شيء، ينبت منها ويعيش من خلالها، ينتهك ذلك القانون. ولذا، لن تكون السلطة التشريعية أخلاقية إطلاقاً، بل ستكون على الدوام تقليدية فقط.

وبناء على ذلك، هناك تضارب معين يكمن في محاولة تحديد موقع الحكومة وبنيتها وسلوكها بالشكل الصحيح من خلال اللجوء إلى المبادئ الأولى للنزاهة، ذلك لأن تصرفات أية مؤسسة، والتي تكون ناقصة في طبيعتها وأصلها، لا يمكن أن نجعلها تتساوى مع القانون المتكامل. وكل ما يمكننا عمله هو أن نتأكد، في المقام الأول، من الموقف الذي يجب أن تتخذه الهيئة التشريعية تجاه المجتمع للحيلولة دون أن يكون ذلك الموقف خطأً مجسداً بمجرد وجوده؛ وأن نتأكد، في المقام الثاني، من الأسلوب الذي يجب أن يتم تأسيسه كي يبرز أقل قدر ممكن من التناقض مع القانون الأخلاقي؛ وأن نتأكد، في المقام الثالث، من المجالات التي يجب أن تقتصر عليها أعمالها للحيلولة دون حدوث إفراط في انتهاك التكافؤ الذي تم تأسيسه بغرض منع حدوث ذلك.

أما الشرط الأول الذي يجب الامتثال به قبل أن يتم تأسيس أية هيئة تشريعية دون أن يتم انتهاك قانون الحرية المتكافئة، فهو الإقرار بالحق الذي هو الآن قيد المناقشة، وهو الحق في تجاهل الدولة.

٣. قد يرى يعتقد مؤيدو الاستبداد المحض، بلباقة، أن تكون سيطرة الدولة سيطرة غير محددة وغير مشروطة. وهم الذين يصرون على أن الأفراد خُلقوا للحكومات ولم تُخلق الحكومات للأفراد، قد يقومون بشكل متناغم بالتشبث بأنه ليس باستطاعة أي فرد أن يعزل نفسه عن «خازوق» المؤسسة السياسية. لكن هؤلاء الذين يصرون على أن الشعب هو المصدر الشرعي الوحيد للسلطة، وأن السلطة التشريعية ليست متأصلة بل هي منتدبة، ليس بمقدورهم إنكار الحق في تجاهل الدولة دون أن يؤدي ذلك إلى تعقيد أنفسهم بالدخول في أشياء مستحيلة.

ولأن الهيئة التشريعية، في حال انتدابها، عندما تؤمن بأن أولئك الأفراد، الذين من بينهم سوف تباشر هذه الهيئة أعمالها، هم أسياد أولئك الذين تنعم الهيئة عليهم بالسلطة، فإنها تؤمن أيضاً بأن هؤلاء الأسياد، وفق هذه الصفة، سينعمون هم عليها بالسلطة المذكورة بشكل تطوعي، الأمر الذي يدل ضمناً على أنهم قد يقومون بمنحها أو منعها حسبما يروق لهم. إن تسمية ذلك باسم الانتداب، وهو أمر تم تحريفه من جانب أفراد سواء أرادوا ذلك أم لا، هي تسمية غير معقولة. لكن الشيء الصحيح من بين كل ما ورد هنا بشكل جماعي هو، على قدر المساواة، صحيح بالنسبة لكل فرد بشكل مستقل. وبما أن الحكومة تستطيع أن تتصرف بشكل صحيح تجاه أفراد الشعب وذلك عند تفويضها من قبلهم فقط، فإن بإمكانها أيضاً أن تتصرف بشكل صحيح تجاه الفرد وذلك عند تفويضها من قبله فقط. وإذا ناقش «أ» و«ب» و«ج» فيما إذا كانوا سيستخدمون وكيلاً عنهم للقيام بأداء خدمة معينة لهم، وإذا انشقّ «ج» عنهم، بينما اتفق «أ» و«ب» على ذلك، فإنه لا يمكن، بشكل منصف أن نجعل «ج» طرفاً في ذلك الاتفاق رغماً عنه. وبالقدر نفسه، يجب أن يكون ذلك صحيحاً بالنسبة لعدد ثلاثين فرداً كما هي الحال لعدد ثلاثة، وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لعدد الثلاثين، فلمَ لا تكون عليه الحال كذلك بالنسبة لعدد ثلاثمائة أو ثلاثة آلاف أو ثلاثة ملايين؟

٤. من الخرافات السياسية التي جرى التلميح إليها أخيراً، ونُشرت على نطاق عالمي، الفكرة القائلة بأن الأغلبيات بين الشعوب هي التي تكون القادرة المقتدرة. ووفق الانطباع السائد، وهو أن الحفاظ على النظام بين الناس يستدعي وبشكل دائم سلطة بحيث يتم استخدامها من قبل طرف معين، فإن الحس الأخلاقي في زماننا هذا

يشعرنا وكأن مثل تلك السلطة لا يمكن منحها بالشكل الصحيح لأي فرد بل إلى الجزء الأكبر في المجتمع، وهو ما يفسر، حرفياً، القول بأن «صوت الشعب هو صوت الله»، وأنه بفعل نقل القداسة المنوطة بأحدهما إلى الآخر، سوف يتم التوصل إلى أنه لن يكون هناك أي إغواء من إرادة الشعب، أي من الأكثرية. إلا أن هذا الاعتقاد مغلوط بالكامل.

ولنفترض، على سبيل المناقشة، بأن هيئة تشريعية ما، متأثرة ببعض الخوف المالثوسي (نسبة إلى مالثوس صاحب النظريات الاقتصادية والسكانية) والتي تمثل حسب الأصول رأياً عاماً، كان عليها أن تسن قانوناً تقرر بموجبه أن يموت جميع الأطفال المولودين خلال العشر سنوات القادمة غرقاً. فهل يعتقد أي فرد بأن سن مثل هذا التشريع سيكون له ما يبرره؟ وإذا لم تكن له مبررات فسوف يكون هناك بكل وضوح حدود يتم فرضها على سلطة الأكثرية. ولنفترض للمرة الثانية، بأن من بين السلالتين الأوروبيتين اللتين كانتا تعيشان معاً وهما «السيلت والساكسون»، أن قررت السلالة الأكثر عدداً أن تجعل من السلالة الأخرى عبيداً لها، فهل، في مثل هذه الحالة، ستكون سلطة العدد الأكبر شرعية ومعمولاً بها؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فسوف يكون هناك شيء ما يجب أن تتبع له تلك السلطة. ولنفترض، للمرة الثالثة، بأن جميع الأفراد الذين لديهم دخل دون الـ٥٠ جنيهاً إسترلينياً سنوياً كان عليهم أن يقرروا عازمين خفض كل دخل يتأتى فوق ذلك المبلغ بحيث يصل إلى المستوى الخاص بهم، وأن يُخصصوا أية زيادة لتنفق على الأغراض العامة. فهل لقرارهم هذا ما يبرره؟ وإذا لم يكن له مبررات، فمن المحتم أن يصار، وللمرة الثالثة، إلى الإقرار بأن هناك قانوناً يجب أن ينصاع له صوت الشعب. وعليه، ما هو ذلك القانون إن لم يكن

قانون النزاهة المحضة أي قانون الحرية المتكافئة؟ إن هذه التقييدات التي جرى ذكرها والتي يود جميع الأفراد إلصاقها بإرادة الاغلبية هي بالضبط تلك التقييدات التي فرضها ذلك القانون. فنحن ننكر حق الأكثرية في ارتكاب جريمة القتل أو القيام بالاستعباد أو بالسطو وذلك، ببساطة، لأن القتل والاستعباد والسطو هي أعمال تنتهك ذلك القانون، أي أنها انتهاكات كبيرة جداً من الصعب أن يتم التغاضي عنها. لكن، إذا كانت انتهاكاته الكبيرة خاطئة، فسوف تكون أيضاً انتهاكاته الصغيرة على هذا المنوال. وإذا لم تستطع إرادة الأكثرية من الشعب أن تنسخ وتلغي المبدأ الأول من الأخلاق في مثل تلك الحالات، فإنه لن يكون بمقدور أي منها فعل ذلك. وهكذا، فمهما كانت الأقلية غير ذات مغزى، ومهما كان التعدي المفترض على حقوقها تافهاً، فإن مثل ذلك التعدي غير مسموح به.

وعندما جعلنا دستورنا ديموقراطياً صرفاً، بالاعتقاد أنه المصلح الأكثر جدية، أجبرنا الحكومة عندها على أن تكون في انسجام مع العدالة المطلقة. وبالرغم من كون مثل ذلك الاعتقاد لا غنى عنه بالنسبة للعصر، فقد يكون اعتقاداً خاطئاً جداً، فليست هناك أية عملية إجرائية يمكن بموجبها أن يصبح الإكراه شيئاً عادلاً. فالشكل الأكثر حرية للحكومة هو فقط ذلك الشكل الذي يكون أقل عرضة للاعتراض عليه. وإذا كنا نسمي قاعدة الأكثرية حسب الأقلية استبداداً، فإن قاعدة الأقلية حسب الأكثرية تسمى أيضاً استبداداً، ولكن فقط بشكل يكون أقل حدة. فعند قول «إنك ستقوم بعمل ما يحلو لنا وليس كما يحلو لك»، سوف يعدّ مثل هذا القول في كلتا الحالتين بياناً تصريحياً، وإذا كان من الممكن أن نجعل المائة يتحولون إلى تسعة وتسعين، وهم أقل أخلاقية، بدلاً من جعل التسعة

والتسعين يتحولون إلى مائة، فسوف يكون هناك كسر عشري فقط أقل أخلاقية. وبحكم الضرورة، سيقوم من بين مثل هذين الفريقين، وهو الفريق الذي ينطبق عليه هذا البيان التصريحي، بانتهاك قانون الحرية المتكافئة. والفرق الوحيد بينهما هو أن أحد الفريقين المتمثل بالأشخاص التسعة والتسعين هو الذي انتهك القانون، فيما قام الفريق المتمثل بالأشخاص المائة بانتهاكه. وتكمن ميزة الشكل الديموقراطي للحكومة في هذا الجانب فقط، أي أن يتم التعدي على العدد الأقل.

إن وجود الأكثريات والأقليات نفسه مؤشر يدل على حالة غير أخلاقية. وقد اكتشفنا أن الفرد الذي تنسجم شخصيته مع القانون الأخلاقي هو ذلك الفرد الذي يستطيع الحصول على كامل السعادة دون أن يعمل على إنقاص سعادة زملائه الأفراد. لكن عند سنّ أية ترتيبات تشريعية عامة من خلال التصويت سوف يدل ضمناً على وجود مجتمع مكون من أفراد تم تأليفهم بشكل مغاير؛ وإنه يشير ضمناً إلى أنه ليس بالمستطاع إشباع رغبات البعض دون التضحية برغبات البعض الآخر؛ وإنه يشير إلى أن الأكثرية، عندما تسير وراء سعادتها، سوف تقوم بإيقاع مقدار معين من التعاسة بالأقلية؛ وكذلك يشير، تبعاً لذلك، إلى وجود لاأخلاقية عضوية. وهكذا، يمكننا أن نفهم للمرة الثانية، من وجهة نظر أخرى، أن الحكومة يستحيل عليها أن تعزل نفسها عن الشر حتى لو كانت وفق التشكيلة الأكثر عدالة، أنه أيضاً لا بد أن تكون تصرفاتها إجرامية أساساً ما لم يتم الاعتراف بالحق في تجاهل الدولة.

٥. إن القول بأن الإنسان حر في أن يتخلى عن مصالحه وأن يتخلص من أعباء المواطنة، قد يُستنبط فعلاً من إقرارات السلطات

القائمة ومن الرأي السائد أيضاً. فالراديكاليون المتطرفون في أيامنا هذه، ربما، لكونهم غير مستعدين بالنسبة لعقيدة متطرفة كهذه العقيدة عند مقارنتها مع العقيدة التي يتم المحافظة عليها هنا، يبشرون بشكل غير مقصود بإيمانهم بالقول المأثور الذي يجسد بكل وضوح هذه العقيدة. فهل نحن لا نسمعهم باستمرار وهم يقتبسون إصرار بلاكستون الذي يؤكد فيه بأنه «ليس من الممكن أن يتم إكراه أي فرد من رعايا إنكلترا على القيام بدفع أية إعانات أو ضرائب، حتى وإن كانت للدفاع عن المملكة أو لدعم الحكومة، إلا إذا كانت مثل تلك الإعانات أو الضرائب قد تم فرضها برضى ذلك الفرد نفسه أو برضى ممثله في البرلمان»؟ وماذا يعني ذلك؟ إنه يعني، حسب قولهم، بأن على كل فرد أن يكون له صوت انتخابي. هذا صحيح، إلا أن ذلك له معنى أكثر بكثير من الكلمات. فإن كان للكلمات أي منطق معقول يتم الإحساس به، فسوف يكون ذلك بمثابة إعلان مميز للحق بالذات والذي هو في الوقت الحالي قيد التنازع. وعند التأكيد على أنه لا يجوز فرض ضريبة على الفرد ما لم يعطِ ذلك الفرد موافقته بشكل مباشر أو غير مباشر، فإنه سيتم التأكيد على أنه يجوز له رفض فرض ضريبة عليه وفق هذا النحو؛ وإنه برفضه فرض ضريبة عليه، سيتم قطع كامل الصلة مع الدولة. قد يقال بأن موافقة الفرد لا تكون موافقة خاصة بل هي عامة، وقد يعطي ممثله تلك الموافقة عند تصويته له، لكننا لنفترض بأنه لم يصوّت له، بل انتخب بشكل مناقض لذلك مستخدماً جميع سلطاته، شخصاً ما يحمل أفكاراً معارضة، فماذا سيحدث عندها؟ قد تكون الإجابة على النحو التالي: إنه من خلال مشاركته في مثل تلك الانتخابات، فإنه سيكون قد وافق ضمناً على الامتثال للقرار الذي تتخذه الأكثرية. لكن كيف يكون الأمر لو لم يقم بالمشاركة بالتصويت في

الانتخابات إطلاقاً؟ ولمَ لا يتمكن عندئذ من أن يشتكي، بشكل منصف، من أية ضرائب تفرض عليه فيما لوحظ أنه لم يقدّم أي احتجاج على فرضها. وهكذا، فقد بدا وكأنه قد أعطى موافقته مهما كانت الطريقة التي تصرف بها، سواء نطق بكلمة نعم أو بكلمة لا، أو أنه التزم جانب الحياد! إنها بالأحرى لعقيدة مربكة. هنا يقف المواطن السيئ الحظ، عندما يوجه له سؤالاً فيما إذا كان سيدفع المال مقابل حصوله على منفعة معينة تم عرضها مسبقاً، وفيما إذا كان سيستخدم الوسيلة الوحيدة المتاحة لديه للتعبير عن رفضه، أم لا. حسب علمنا، سيقوم هو، من الناحية العملية، بالموافقة فقط إذا كان عدد الأفراد الآخرين الذي يوافقون على ذلك أكبر من عدد أولئك الذين لا يوافقون. وهكذا، سنكون قد تعرفنا على مبدأ مبتكر، وهو أن موافقة «أ» على أمر معين لا يتم تحديدها وفق ما يقوله «أ» بل وفق ما سيقوله «ب» مصادفة!

وبالنسبة لأولئك الذين يقتبسون أقوال بلاكستون، عليهم أن يختاروا بين هذه الاستحالة وبين العقيدة التي ذكرت آنفاً. فإما أن يكون قوله المأثور قد أشار ضمناً إلى الحق في تجاهل الدولة، أو أن يكون ذلك مجرد هراء.

ليساندر سبونر

دستور بلا سلطة

كان ليساندر سبونر (١٨٠٨ ـ ١٨٨٧) محامياً دستورياً وكاتباً ناشطاً في حركات إلغاء العبودية والحركات الأخرى خلال معظم القرن التاسع عشر. في هذا المقال «دستور بلا سلطة» (١٨٧٠)، وهو المقال السادس في سلسلة من الكراسات بعنوان (لا خيانة)، يحاجج سبونر بأن دستور الولايات المتحدة لا سلطة له على أي شخص لم يوقع عليه. وقد تتَبّعَ النظريات الليبرالية بشأن القبول والحقوق الطبيعية إلى ما رأى أنه نتيجتها الطبيعية: وهي أنه ليس هناك من هو مُلزم بأي اتفاقية إن لم يكن قد وافق عليها شخصياً. ورغم ادعائه بأن الدستور نفسه لم تكن له أي سلطة، فإنه قد استخدم حماية الدستور للحرية قبل الحرب الأهلية في

مقالة «عدم دستورية العبودية». كذلك أسس شركة لتوصيل البريد لمنافسة مؤسسة البريد الأميركية؛ وعندما تم إلزامه بالتوقف عن هذا العمل بقانون من الكونغرس، كتب (عدم دستورية قوانين الكونغرس في منع التوصيل الخاص للبريد).

ليس للدستور في جوهره سلطةٌ أو إلزام، بل ليس له سلطة ولا إلزام على الإطلاق، إلا إذا كان بوصفه عقداً بين إنسان وإنسان. وهو لا يدعي بأنه عقدٌ بين أشخاصٍ أحياء حالياً، وقُصارى ما يدعيه أنه عقدٌ بين أشخاص كانوا يعيشون قبل ٨٠ عاماً. ويمكن الافتراض بأنه آنذاك كان عقداً فقط بين أشخاص كانوا ناضجين أصلاً بحيث إنهم كانوا مؤهلين لإبرام عقود معقولة وملزمة. إضافة لذلك، نحن نعرف تاريخياً، أن نسبة ضئيلة فقط من الناس الذين كانوا أحياء آنذاك قد تمت استشارتهم بشأن الموضوع أو طُلب منهم، أو سُمح لهم بالتعبير عن القبول أو الرفض بأي طريقة منهجية.

الأشخاص الذين أعطوا موافقتهم الرسمية، إن وجدوا، كلهم أموات الآن. ومعظمهم مات قبل أربعين أو خمسين أو ستين أو سبعين عاماً. والدستور، بقدر ما كان هو العقد الذي أبرموه، مات معهم. لم تكن لديهم سلطة أو حق طبيعي لجعل ذلك الدستور ملزماً لأطفالهم. لم تكن المسألة فقط استحالة إلزام سلالتهم بذلك الدستور، بحكم طبيعة الأشياء، بل هم أساساً لم يحاولوا إلزامهم بذلك. معنى هذا الكلام أن الوثيقة لا تدعي بأنها اتفاقية بين أي أُناسٍ سوى الناس الذين كانوا أحياء آنذاك؛ كما أنها لا تؤكد

صراحة أو ضمناً أي حق أو سلطة أو تصرف، من جانبهم، يلزم أي شخصٍ سواهم. دعونا نرى. لنتأمل في لغة الدستور:

> نحن شعب الولايات المتحدة (أي الشعب الذي كان موجوداً آنذاك في الولايات المتحدة)، وبدافع الحاجة لتكوين اتحاد أكثر كمالاً، وضمان الاستقرار الداخلي، وتوفير مستلزمات الدفاع المشترك، وتعزيز الرفاة العام، وضمان نعم الحرية لأنفسنا وذُريتنا، أصدرنا هذا المرسوم بتأسيس دستور الولايات المتحدة الأميركية.

من الواضح في المقام الأول، أن هذه اللغة، من حيث كونها اتفاقية، تزعم فقط أنها ما كانت عليه فعلاً، أي أنها عقدٌ بين الناس الموجودين آنذاك؛ وهو كعقد ملزم بالضرورة فقط لأولئك الذين كانوا أحياء آنذاك. وفي المقام الثاني، فإن اللغة لا تعبّر تلميحاً أو تصريحاً عن أي نية أو رغبة لدى أولئك الناس، ولا تدل على أنهم تخيلوا أن لديهم حقاً أو سلطة لإلزام «ذريتهم» بالعيش في ظل هذا العقد. فهو لا ينص على أن «ذريتهم» ينبغي أو سوف أو يجب أن يعيشوا ملتزمين بنصوصه، بل ينص فعلياً فقط على أن آمالهم ودوافعهم في تبنّي هذا العقد هي أنه قد يكون مفيداً لذريتهم إضافة لفائدته لأنفسهم من حيث إنه يعزز وحدتهم وسلامتهم واستقرارهم وحريتهم، إلخ.

لنفترض أن اتفاقية تم عقدها بالصيغة التالية:

نحن، أهالي بوسطن، نوافق على إقامة معسكر دائم في جزيرة الحاكم لحماية أنفسنا وذريتنا من الغزو.

من الواضح أن هذه الاتفاقية لا تلزم، من حيث كونها اتفاقية،

سوى الناس الذين كانوا على قيد الحياة آنذاك. وهي، ثانياً، لا تؤكد حقاً أو سلطةً أو تصرفاً من جانبهم لإلزام «ذريتهم» بإدامة معسكرٍ كهذا، بل قد تشير فقط إلى أن المصلحة المفترضة لذريتهم كانت أحد الدوافع التي حفزت الأطراف الأصلية على الدخول في هذه الاتفاقية.

عندما يقول رجلٌ بأنه يبني بيتاً لنفسه ولمن يأتي من بعده، فإنه لا يعني أن ذلك ينبغي أن يُؤخذ على محمل الاعتقاد بأن لديه أي تفكير بإلزامهم بالعيش في هذا البيت، ولا ينبغي أيضاً أن يُستدل من ذلك أنه من الحمق بحيث يتخيل بأن له حقاً أو سلطة في إلزامهم بالعيش فيه. ما يريد هذا الرجل أن يُفهم من قوله، في ما يتعلق بهم، هو فقط أن تطلعاته ودوافعه لبناء هذا البيت هي أن أبناءه وأحفاده، أو بعضهم على الأقل، قد يجدون أن من دواعي سعادتهم أن يسكنوا في هذا البيت.

وهكذا، فعندما يقول رجلٌ بأنه سيزرع شجرةً له ولذريته من بعده، فإنه لا يعني أن ذلك ينبغي أن يُفهم منه القولُ بأنه يفكر بإلزامهم، ولا الاستدلال من ذلك إلى أنه من السذاجة بحيث يتخيل أن له أي حق في إلزامهم، بالأكل من ثمار تلك الشجرة. هو يعني فقط، بقدر ما يتعلق الأمر بهم، بأن آماله ودوافعه لزراعة تلك الشجرة، هي أن ثمارها قد تكون مرغوبة من جانبهم.

وهكذا كانت الحال مع الذين تبنوا الدستور في البداية. مهما كانت نواياهم الشخصية، فالمعنى القانوني للغتهم، بقدر ما يتعلق الأمر «بذريتهم» كان ببساطة، هو أن آمالهم ودوافعهم لدخول تلك الاتفاقية، قد تكون مفيدة ومقبولة لذريتهم؛ وأنها قد تعزز وحدتهم

وسلامتهم واستقرارهم ورفاههم؛ وأنها قد تنحو «لضمان نعمة الحرية لهم». اللغة لا تؤكد ولا توحي بأي حق أو سلطة أو تصرف من جانب الأطراف الأصلية في الاتفاقية لإلزام «ذرياتهم» بالعيش في ظلها. ولو كانوا ينوون إلزام ذريتهم بالعيش في ظلها، لكان يتعين عليهم القول بأن هدفهم ليس «ضمان نعمة الحرية لهم» بل جعلهم عبيداً؛ لأنه إذا كانت «ذريتهم» ملزمةً بالعيش في ظل هذه الاتفاقية، فإنها لن تكون سوى ذرية من العبيد؛ أحفاد أجدادٍ حمقى وطغاة وميتين.

لا يمكن القول بأن الدستور قد كوّن من «شعب الولايات المتحدة» شركة واحدة على مر الزمان. فالدستور لا يتحدثِ عن «الشعب» كشركة بل كأفراد. والشركة لا تصف نفسها بـ«نحن» ولا بـ«الشعب» ولا «أنفسنا». كما أنه ليس للشركة، بلغة القانون، أيُّ «ذرية». إنها تفترض بأن لديها، وتصف نفسها بأن لديها، وجوداً دائماً كشخصية متميزة مفردة.

إضافة لذلك، ليس هناك لدى أي مجموعة من الرجال، الموجودين في زمن واحد، أي سلطة لإنشاء شركة أبدية. يمكن للشركة أن تصبح دائمة فقط من ناحية عملية عن طريق التحاق أعضاء جدد بها عندما يموت الآخرون. لكن هذه الوراثة الطوعية من قبل أعضاء جدد، تعني أن الشركة تموت بموت الذين كوّنوها أصلاً.

تبعاً لذلك، ومن ناحية قانونية، ليس هناك في الدستور ما ينص على أو يحاول فرض إلزام على «ذرية» أولئك الذين وضعوه.

وبالتالي، فإذا لم تكن لدى أولئك الذين وضعوا الدستور سلطة

الإلزام أو لم يحاولوا إلزام ذريتهم، فالسؤال الذي يبرز هو ما إذا كانت ذريتهم نفسها قد ألزمت نفسها بذلك. إذا كانوا قد فعلوا ذلك فما كان بوسعهم أن يفعلوا ذلك إلا بإحدى طريقتين أو كلتيهما، وهما الاقتراع ودفع الضرائب. لننظر في هاتين المسألتين، كلاً على حدة، ولنبدأ بالاقتراع.

كل الانتخابات التي جرت بموجب الدستور منذ بدايته لم تكن فقط من النوع الذي لم يلزم كل الناس بتأييد الدستور، بل إنها لم تلزم حتى أي فردٍ منهم بذلك، كما يتبين لنا من الإعتبارات التالية:

١. عملية الاقتراع، بحكم طبيعة الأشياء، لا يمكنها أن تلزم أحداً سوى المقترعين فقط. لكن، في ضوء شرط حيازة مُلكية لممارسة حق الاقتراع، فمن المرجح أن من كان مسموحاً لهم بممارسة هذا الحق خلال السنوات العشرين أو الثلاثين الأولى من العمل بالدستور، لم يتجاوزوا ١/١٠ أو ١/١٥ أو ربما ١/٢٠ من مجموع السكان (السود والبيض والرجال والنساء والقُصَّر). تبعاً لذلك، فإن من كان من الممكن لهم أن يلزموا أنفسهم بدعم الدستور، عن طريق الاقتراع، لم يتجاوزا ١/١٠ أو ١/١٥ أو ١/٢٠ من السكان الموجودين في ذلك الوقت.

أما في الوقت الحاضر، فالأرجح أن المسموح لهم بممارسة حق الاقتراع لا يتجاوزون ١/٦ من مجمل السكان. تبعاً لذلك، وفي ما يتعلق بالاقتراع، ليس من الممكن أن يكون الخمسة أسداس الباقون قد أيدوا الدستور.

٢. من بين السُّدس الذين يحق لهم الاقتراع، لم يتجاوز من اقترعوا

فعلاً، على الأغلب، الثلثين (أي نحو ١/٩ من مجمل السكان). كثيرون لم يتقرعوا بتاتاً، وكثيرون لم يقترعوا سوى مرة واحدة خلال سنتين أو ثلاث أو عشر سنوات، في فترات من الحماسة.

لا يمكن القول بأن أحداً يلزم نفسه، بحكم ممارسته للاقتراع، بتعهد تزيد مدته على المدة التي اقترع لها. فلو اقترعتُ، على سبيل المثال، لمسؤول سيشغل منصبه لمدة سنةٍ واحدة فقط، فلا يمكن القول بأني قد ألزمتُ نفسي بموجب ذلك بتأييد الحكومة لمدة تزيد على تلك المدة. لذلك، فلا يمكن على الأرجح القول استناداً إلى عملية الاقتراع الحقيقي، بأن أكثر من تُسع أو ثمن العدد الإجمالي للسكان ملزمون عادة بتأييد الدستور.

٣. لا يمكن القول بأن رجلاً يلزم نفسه، بسبب ممارسته للاقتراع بتأييد الدستور، ما لم تكن ممارسة الاقتراع طوعية تماماً من جانبه. لكن لا يمكن وصف ممارسة الاقتراع بأنها طوعية من أي مجموعة كبيرة ممن يقترعون. إنها بالأحرى إجراءٌ أملته الضرورة مفروض عليهم من قبل أشخاصٍ آخرين، وليس ممارسةً اختاروها بأنفسهم.

(أقتبس عن نفسي): «الحقيقة أنه في ما يتعلق من الأمر بالأفراد، لا يمكن أن يُعتبر اقتراعهم الفعلي دليلاً على موافقتهم (حتى في الوقت الحاضر). بل على العكس من ذلك، فإن الرجل الذي لا يكترثُ أحدٌ حتى بطلب موافقته، يجد نفسه مطوقاً من حكومة لا يستطيع مقاومتها؛ حكومة ترغمه على دفع المال، وتقديم الخدمات، والتخلي عن ممارسة العديد من حقوقه الطبيعية، تحت تهديد عقوبات مرهقة. كذلك هو يرى رجالاً آخرين يمارسون هذا الطغيان عليه من خلال

الاقتراع. ويرى، إضافة لذلك، أنه لو لجأ إلى عملية الاقتراع هذه هو نفسه، فربما تكون لديه فرصة لتخفيف وطأة هذا الطغيان من جانب الآخرين عليه، عن طريق إخضاعهم لطغيانه هو. باختصار، يجد نفسه، دون قبول منه، في موقفٍ إذا استخدم فيه الاقتراع، فقد يصبح سيداً، وإذا لم يستخدمه، فيجب أن يصبح عبداً. ولا بديل له سوى هذين الخيارين. وفي محاولةِ الدفاع عن نفسه، يمضي في الخيار الأول. حالهُ تشبهُ حال رجل أُرغم على الدخول في معركة حيث يتعين عليه إما أن يقتل آخرين أو يُقتل هو نفسه. وإذا كان الإنسان، في سبيل إنقاذ حياته في المعركة، يحاول قتل أعدائه، فلا يمكن أن يُستدل من ذلك أن المعركة كانت باختياره. وليست المنافسات في الانتخابات باختياره أيضاً ـ وهي مجرد بديل للرصاصة في المعركة ـ لأنه إذا كانت فرصته الوحيدة في الحفاظ على نفسه هي أن يستخدم الاقتراع، يُستدل من ذلك أنه دخل هذه المناسبة باختياره، وأنه باختياره قد وضع كل حقوقه الطبيعية في رهان مقابل حقوق الآخرين، لكي يفوز أو يخسر بمجرد سلطة الأرقام. على العكس من ذلك، ينبغي اعتبار أنه، في ضوء الحاجة التي دفعه إليها الآخرون، والتي ليس له سبيلٌ آخر لمواجهتها، فإنه، من منطلق الضرورة، قد استخدم الوسيلة الوحيدة المتبقية له».

«ليس من شكٍّ في أن أتعس الرجال، في ظل أشد الحكومات ظلماً في العالم، سيستخدمون الاقتراع، إذا سُمح لهم، إذا رأوا في ذلك تحسيناً لأوضاعهم. لكن ذلك لن يكون عندئذٍ استنتاجاً مشروعاً بأن الحكومة نفسها، التي تسحقهم، هي التي سعى هؤلاء الرجال لإقامتها، أو حتى قبلوا بإقامتها. لذلك لا ينبغي اعتبار اقتراع رجلٍ بموجب دستور الولايات المتحدة، دليلاً على أنه قد وافق على الدستور، حتى في الوقت الحاضر. وتبعاً لذلك، فليس لدينا دليلٌ

على أن أي جزءٍ كبير من سكان الولايات المتحدة، حتى المقترعين الحقيقيين منهم، قد قبلوا الدستور فعلاً وبطواعيةٍ في أي وقت من الأوقات، حتى في الوقت الحاضر. كما لا يمكن أن يكون لدينا دليل كهذا أبداً، حتى تعطى الحرية التامة لكل إنسانٍ ليقبل أو يرفض، دون أن يعرض نفسه وأملاكه للإزعاج أو الأذى من قبل الآخرين».

وحيث إنه لا معرفة قانونية لنا بمن الذي يقترع باختياره، ومن الذي يقترع تحت ضغط الحاجة المفروضة عليه، فلا يمكن أن تكون لدينا معرفة قانونية بما إذا كان فرد معين قد اقترع باختياره؛ أو، تبعاً لذلك، أنه باقتراعه، قد قبل أو ألزم نفسه بدعم الحكومة. لذلك فإن الاقتراع، من ناحية قانونية، يفشل تماماً في إلزام أي شخص بدعم الحكومة. الاقتراع يفشل تماماً في إثبات أن الحكومة تستند إلى الدعم الطوعي من جانب أي إنسان. وبناءً على المبادئ العامة للقانون والمنطق، لا يمكن القول بأن للحكومة على الإطلاق مؤيدين باختيارهم، حتى يتم بيان من هم أولئك المؤيدين بشكل محدد.

ولأن دفع الضرائب عملية إلزامية، فهي لا تصلح دليلاً على أن أي شخص يؤيد الدستور طوعاً.

صحيحٌ أن نظرية دستورنا تنص على أن دفع الضرائب يتم طواعية؛ وأن حكومتنا هي شركة ضمان متبادل، يدخل فيها الناس طواعية بعضهم مع بعض؛ وأن كل رجلٍ يبرم بحرية وبطواعيةٍ نقيةٍ عقداً مع كل الآخرين باعتبارهم أطرافاً في الدستور، لدفع قدرٍ معين من المال مقابل قدرٍ معين من الحماية، تماماً كما يفعل مع أي شركة تأمين أخرى؛ وأنه حر في عدم استخدام الحماية وعدم دفع الضرائب

بنفس درجة حريته في دفع الضرائب واستخدام الحماية.

لكن هذه النظرية عن حكومتنا تختلف تماماً عن الحقيقة العملية. الحقيقة هي أن الحكومة، مثلُها مثل قاطعِ طُرق، تقول للرجل: «مالُكَ أو حياتُك». وأن كثيراً من الضرائب، إن لم يكن معظمها، تُدفع تحت ضغط ذلك التهديد. الواقع أن الحكومة لا تكمن لرجل في مكانٍ منعزل، وتثِب إليه من جانب الطريق مصوبةً مسدساً نحو رأسه وتبدأ بتفتيش جيوبه. لكن عملية السطو، مع ذلك، هي عملية سطوٍ بنفس الدرجة؛ وهي أكثر بكثير خِسَّةً ومدعاةً للخزي. قاطع الطرق يتحمل وحده مسؤولية الخطر وارتكاب جريمةٍ أقدم عليها بنفسه. وهو لا يتظاهر بأنه شيء آخر عدا كونه لصاً. كما أنه لم يكتسب ما يكفي من الصفاقة للادعاء بأنه يمارس فقط عملية «حماية» وأنه يأخذ أموال الناس رغماً عنهم لمجرد تمكينه من «حماية» المسافرين المغرورين الذين يشعرون بقدرتهم التامة على حماية أنفسهم، أو لا يقدّرون أهمية نظامه الخاص في الحماية. قاطع الطرق على درجة من الحساسية بحيث لا يمكنه إطلاق مزاعم كهذه.

إضافة لذلك، فهو عندما يأخذ مالكَ، يتركك وشأنك كما تأمل ذلك في أعماقك. فهو لا يصر على متابعتك في الطريق رغماً عنك؛ مفترضاً أنه «حاكمك» الشرعي بحجة «الحماية» التي يوفرها لك. إنه لا يواصل «حمايتك» عن طريق أمره لك بالانحناء له وخدمته؛ وعن طريق الطلب منك أن تفعل هذا، ومنعك من أن تفعل ذاك؛ وعن طريق سلبه مزيداً من المال منك كلما وجد فائدة أو متعة في ذلك؛ وعن طريق وسمك بأنك متمرد وخائن وعدو لبلدك، وإطلاق النار عليك دون رأفة إذا شكّكت في سلطته أو

قاومت طلباته. إنه رجل على درجة من التهذيب بحيث لا يلجأ لمثل هذه الحيل والإهانات والنذالات. إنه باختصار لا يحاول، إضافةً لسرقتك أن يجعلك مغفلاً أو عبداً له.

لهذا السبب، فإن على كل محبٍّ للحرية أن يفهم هذه الحقائق الأساسية وهي:

١ ــ أن كل من يضع أموالاً في يدي «الحكومة» (كما يسمونها)، فإنما يضع في يديها سيفاً سيستخدم ضده لابتزاز مزيد من المال منه وإبقائه خاضعاً لإرادتها الكيفية.

٢ ــ أن أولئك الذين سيأخذون أمواله دون موافقته، في المقام الأول، سيستخدمون هذا المال للإمعان في سرقته واستعباده، إذا تجرأ على مقاومة طلباتهم في المستقبل.

٣ ــ أن من السخافة التامة الافتراض بأن أي مجموعة من الرجال ستأخذ أموال رجل دون موافقته لأي غرض قد يدّعونه، مثل حمايته؛ إذ ما الذي يدعوهم إلى حمايته إذا كان هو نفسه لا يريد ذلك؟ افتراضٌ كهذا يعادل في سخافته القول بأنهم سيأخذون أمواله دون موافقته بغرض شراء طعام أو ملابس له في الوقت الذي لا يريد فيه هو ذلك.

٤ ــ إذا كان رجلٌ ما يريد «الحماية» فهو قادرٌ على التفاوض على صفقة بهذا الشأن؛ دون أن يكون لدى أحدٍ سبب لسرقته «لحمايته» ضد إرادته.

٥ ــ أن الأمن الوحيد الذي يمكن للرجال أن يحققوه لحريتهم

السياسية يكمن في الاحتفاظ بأموالهم داخل جيوبهم حتى يتلقوا ضمانات يطمئنون إليها تماماً، بأن هذه الأموال ستستخدم كما يريدون لها أن تستخدم لمصلحتهم لا للإضرار بهم.

٦ ــ أنه لا يمكن الوثوق بأي حكومة، كما يسمونها، ولو للحظة واحدة، أو الافتراض في حدود المعقول أن لها أهدافاً صادقة واضحة، إلا إذا كانت تعتمد كلياً على التأييد الطوعي لها.

هذه الحقائق أساسية وبديهية للغاية بحيث لا يمكن الافتراض بأن أحداً سيدفع مالاً لـ«حكومةٍ» لتأمين حمايتها له، إلا إذا أبرم أولاً معها عقداً صريحاً وباختياره التام لهذه الغاية.

من الواضح تماماً، إذن، أنه لا اقتراعٌ كهذا، ولا دفعُ ضرائب كهذه، كما يحدث فعلاً، يمكن أن يكونا دليلاً على قبول أو التزام أي شخص بتأييد الدستور.

ويترتب على ذلك أنه لا دليل لدينا على الإطلاق على أن الدستور ملزمٌ لأي إنسان، أو أن أي إنسان هو طرفٌ في عقدٍ أو التزامٍ بأي صفة لتأييد الدستور. وأنه ليس هناك أحدٌ ملزم بتأييده.

ليس فقط أن الدستور غير مُلزمٍ لأحدٍ الآن، بل لم يسبق له أن ألزم أحداً بتاتاً. لم يُلزم أحداً من قبل لأنه لم يسبق لأحدٍ أن وافق، بطريقة تستند إلى المبادئ العامة للقانون والمنطق، على جعله مُلزماً له.

إن من المبادئ العامة للقانون والمنطق أن الوثيقة الخطية لا تلزم أحداً إلا إذا وقّع عليها. هذا المبدأ من الصرامة وعدم المرونة بحيث إنه

حتى في حالة رجل لا يستطيع كتابة اسمه، يجب أن تكون هناك «علامة تحدد هويته» قبل أن يصبح ملتزماً بعقد خطي. هذا تقليد راسخ منذ عصور قديمة، عندما كان القليل من الرجال هم الذين يستطيعون كتابة أسمائهم؛ عندما كان الكاتب ـ أي من يستطيع الكتابة ـ من الندرة والأهمية بحيث إنه حتى لو ارتكب جرائم كبرى فهو معفىً من العقوبة بالنظر إلى أن الجمهور لا يستطيع الاستغناء عن خدماته. حتى في ذلك الوقت كان لا بد من التوقيع على العقد الخطي؛ وكان الرجال الذين لا يستطيعون الكتابة يلجأون إما إلى «وضع علامة لهم» أو توقيع عقودهم عن طريق طبع أختامهم على شمع مثبت على قطعة الجلد التي كُتب العقد عليها. ومن هنا جاءت عادة لصق الأختام التي استمرت إلى يومنا هذا. القانون يؤكد، والمنطق يبيّن، أن الوثيقة الخطية، إن لم تكن موقعة، فيجب الافتراض بأن الطرف الملزم بها، قد اختار عدم التوقيع عليها، أو إلزام نفسه بها.

حيث إن الدستور لم يُوقع عليه إطلاقاً، ولم يُوافق عليه أي شخص، باعتباره عقداً، فبالتالي هو لم يلزم أحداً وهو الآن لا يلزم أحداً؛ وحيث إضافة لذلك، أنه ليس من المتوقع لأحد أن يقبل به بعد الآن، إلا تحت التهديد بأسنّة الحراب، فربما ليس هناك أهمية لما هو معناه القانوني الصحيح كعقد. مع ذلك، فإن الكاتب يعتقد أن من الضروري القول بأن الدستور، في رأيه، ليس تلك الوثيقة ذات الشأن كما اعتاد الناس الافتراض بصورة عامة؛ غير أن الحكومة، عن طريق التفسير الخاطئ والاغتصاب الصريح، أخذت تمارس على نطاق واسع وتام تقريباً، أشياء مختلفة عن تلك التي يدّعي الدستور نفسه بأنه يخولها لها. وبناء على ذلك، فقد كتب هذا الكاتب الكثير، وبوسعه كتابة المزيد لإثبات أن هذه هي

الحقيقة. لكن أياً كان الدستور فعلاً هذا الشيء أو ذاك، فالمؤكد هو ما يلي: أنه إما قد أعطى تفويضاً لحكومةٍ كهذه التي لدينا، أو أنه كان عاجزاً عن منعها. ولذلك فهو غيرُ صالحٍ للبقاء في كلتا الحالتين.

ألفين توفلر

مقابلة مجلة «بلاي بوي» مع آين راند

تعتبر آين راند (١٩٠٥ ـ ١٩٨٢) إحدى أكثر الشخصيات تأثيراً وإثارة للجدل في التاريخ الحديث لليبرتارية. وُلدت في سانت بطرسبرغ باسم أليسا روزنبوم، وفرّت من روسيا بعد الثورة البلشفية وهاجرت إلى الولايات المتحدة. وقد طورت في مؤلفاتها الواسعة التأثير، مثل (رأس النبع) (١٩٤٣) و(أطلس لم يعد يبالي)? (١٩٥٧)، مفاهيم المنطق، والحقوق الفردية، والذاتية ـ ما أسمتها «الموضوعية». ولكنها مع ذلك، أنكرت أي صلة بالليبرتارية، مصرة على أن الفلسفة السياسية لا تستطيع الصمود لوحدها دون الأساس الميتافيزيقي والمعرفي والأخلاقي الذي حددته. ومع أنها

(*) إشارة إلى أسطورة أطلس الجبار الذي يحمل العالم على كتفيه.

اجتذبت الكثير من الناس للأفكار الليبرالية، فإن العديد من الليبرتاريين لم يكونوا مرتاحين لإلحادها، وغرورها الشديد بذاتها، وما رأوا أنه مزاجها الحادّ واتّباعها لطقوس دينية غريبة. ويشارك ورثة راند في خلافاتها مع الليبرتارية، لذلك لم نستطع إدراج مقالاتها الرئيسية في هذا الكتاب. لكن أفكارها تظهر بوضوح في هذه المقابلة المنشورة في مجلة «بلاي بوي» في عددها الصادر في شهر آذار (مارس) ١٩٦٤. وقد أجرى المقابلة ألفين توفلر الذي أصدر بعد ذلك كتاباً بعنوان (الصدمة المستقبلية) وكتباً أخرى.

بلاي بوي: آنسة راند. تعرض مؤلفاتك ومقالاتك، خصوصاً كتابك الأكثر مبيعاً والمثير للجدل (أطلس لم يعد يبالي)، رؤية مصممة بعناية ومنسقة للعالم. وهي في الواقع تعبير عن نظام فلسفي شامل. ما الذي تسعين لتحقيقه بهذه الفلسفة الجديدة؟

راند: أسعى لإطلاع الناس ـ أو أولئك المعنيين بالتفكير ـ على وجهة نظر مكتملة ومتسقة ومعقولة للحياة.

بلاي بوي: ما هي الفرضية الأساسية للموضوعية؟ أين تبدأ.

راند: تبدأ بالحقيقة البدهية بأن الوجود موجود، وهي تعني بأن الحقيقة الموضوعية موجودة دون أن يكون لذلك علاقة بمن يدركها أو بانفعالات المدرك لها وأحاسيسه ورغباته وآماله ومخاوفه. وأحاسيس ورغبات وآمال ومخاوف المدرِك لها. الموضوعية تؤكد أن عقل الإنسان هو وسيلته الوحيدة لإدراك الواقع ودليله الوحيد في التصرف. وأعني بالعقل القدرة التي تحدد المادة التي توفرها حواس الإنسان وتدمجها.

بلاي بوي: في (أطلس لم يعد يبالي) يعلن جون غالت «أقسم ــ بحياتي ومحبتي لها ــ بأني لن أعيش أبداً من أجل إنسانٍ آخر، ولن أطلب من إنسانٍ آخر أن يعيش من أجلي». كيف يرتبط هذا بمبادئك الأساسية؟

راند: عبارة غالت تلخيصٌ درامي لأخلاقيات الفرد الموضوعي. كلُّ نظامٍ للأخلاق يستند إلى، ويُستمد من، ميتافيزيقياتٍ صراحةً أو ضمناً. الأخلاق المستمدة من الأساس الميتافيزيقي للموضوعية ترى أنه بالنظر إلى أن عقل الإنسان هو الأداة الرئيسية لبقائه، فإن العقلانية هي الفضيلة الأسمى. استخدامُ الإنسان لعقله وإدراك الواقع، والتصرف طبقاً لذلك، هو ضرورة أخلاقية للإنسان. مقياس القيمة لأخلاق الفرد الموضوعي هو حياة الإنسان ــ بقاءُ الإنسان كإنسان ــ أو ذلك الذي تقتضيه طبيعة إنسانٍ عاقل لبقائه بصورة ملائمة. أخلاقيات الفرد الموضوعي في جوهرها ترى أن الإنسان موجود من أجل ذاته، وأن سعيه لتحقيق سعادته الخاصة هو أسمى الغايات الأخلاقية، وأنه لا ينبغي أن يضحي بنفسه من أجل الآخرين، ولا التضحية بالآخرين من أجل نفسه. هذه الجملة الأخيرة هي ما يلخصه غالت.

بلاي بوي: هل أنتِ مستعدةٌ للموت من أجل القضية التي تتبنينها؟ وهل يتعين على أتباعك أن يكونوا مستعدين للموت من أجلها؟ وبالنسبة للموضوعي الحقيقي الذي يرفض التضحية، هل هناك أيُّ قضيةٍ تستحق الموت من أجلها؟

راند: الإجابة عن هذا السؤال مبينة بوضوح في كتابي. في (أطلس لم يعد يبالي) أوضحتُ أن على الإنسان أن يعيش، وأن يقاتل عند الضرورة، من أجل قيَمِه ــ لأن عملية الحياة برمتها تتكون من تحقيق

القيم. الإنسان لا يعيش بصورة تلقائية، بل عليه العيش ككائن عاقل وألا يقبل بما هو أقل من ذلك. ليس بوسعه العيش كوحش. حتى أبسط القيم، كالطعام، يتعين على الإنسان أن يجدها. يتعين على الإنسان أن يزرع وينتج الطعام. الشيء ذاته ينطبق على إنجازاته الأكثر فائدة وأهمية. كل القيم تقتضي من الإنسان أن يكتسبها ويحتفظ بها، وإذا تعرضت هذه القيم للتهديد فعليه أن يكون مستعداً للقتال والموت، عند الضرورة، من أجل حقه في الحياة ككائن عاقل. أنت تسألني: هل أنا مستعدة للموت من أجل الموضوعية؟ نعم، أنا مستعدة. ولكن ما هو أهم من ذلك أني مستعدة للحياة من أجلها ـ وهي مسألة أكثر صعوبة.

بلاي بوي: في كتابك السابق (النشيد) يعلن البطل: «إرادتي هي التي تختار، وخيار إرادتي هو القرار الوحيد الذي أحترمه». أليست هذه فوضوية؟ هل رغبات الإنسان أو إرادته هي القانون الوحيد الذي يتعين على الإنسان أن يحترمه؟

راند: ليست إرادة الإنسان. هذا تعبير شعري على نحو ما يتضح في السياق الإجمالي للقصة في (النشيد)؛ حكم الإنسان المنطقي على الأمور. لاحظ أني أستخدم تعبير إرادة حرة بمعنى مختلفٍ تماماً عن المعنى المفهوم منه عادةً. الإرادة الحرة تتكون من قدرة الإنسان على التفكير أو عدم التفكير. عملية التفكير هي الخيار الرئيسي للإنسان. الإنسان العاقل لا يمكن أن يكون منقاداً برغباته أو نزواته، بل فقط بقيم تستند إلى تقديره العاقل للأمور. هذه هي السلطة الوحيدة التي يستطيع الاعتراف بها. هذا لا يعني الفوضى، لأن الإنسان إذا أراد أن يعيش في مجتمع حر متحضر فإنه، بحكم المنطق، سيختار مراعاة القوانين عندما تكون هذه القوانين موضوعية ومنطقية وصالحة. لقد كتبت مقالاً عن هذا الموضوع لمجلة (ذا

أوبجيكتيفست) ــ حول الحاجة والوظيفة الصحيحة للحكومة.

بلاي بوي: ما هي، في رأيك، الوظيفة الصحيحة للحكومة؟

راند: من حيث الأساس، هناك وظيفة صحيحة واحدة فقط في الواقع: حماية الحقوق الفردية. فحيث إنه لا يمكن انتهاك الحقوق إلا بالقوة المادية، ومشتقات معينة من القوة المادية، فالوظيفة الصحيحة للحكومة هي حماية الناس من الذين يبدأون باستخدام القوة المادية: من المجرمين. القوة في مجتمعٍ حر لا تستخدم إلا للرد، وفقط الرد على أولئك الذين بدأوا باستخدامها. هذا هو الواجب الصحيح للحكومة: العمل كشرطي يحمي الناس من استخدام القوة.

بلاي بوي: إذا كان استخدام القوة ممكناً فقط للرد على القوة، فهل للحكومة الحق في استخدام القوة لجمع الضرائب، على سبيل المثال، أو سوق الناس للتجنيد الإجباري؟

راند: أعتقد، من حيث المبدأ، أن الضرائب ينبغي أن تكون طوعية، مثل كل شيءٍ آخر. لكن كيف يمكن للمرء تطبيق ذلك، فهي مسألة معقدة جداً. يمكنني فقط الإشارة إلى أساليب معينة، لكنني لا أصر عليها بوصفها إجابات محددة. اليانصيب الحكومي، على سبيل المثال، المستخدم في عدة دول أوروبية، هو أحد الأساليب الجيدة للضرائب الطوعية. وهناك أساليب أخرى. ينبغي أن تكون الضرائب مساهمات طوعية للخدمات الحكومية الضرورية التي يحتاج لها الناس، ولذلك سيكونون مستعدين وينبغي أن يكونوا مستعدين لدفعها ــ كما يدفعون للتأمين. غير أن هذه بالطبع مسألة تتعلق بالمستقبل البعيد، عندما يؤسس البشر نظاماً اجتماعياً حراً تماماً. سيكون ذلك هو الإصلاح الأخير

وليس الأول الذي ينبغي تأييده. أما بالنسبة للتجنيد الإجباري، فهو غير صحيح وغير دستوري. إنه انتهاك للحقوق الأساسية، لحق الإنسان في حياته الخاصة. لا يحق لإنسانٍ إرسال إنسانٍ آخر للقتال والموت في سبيل مصلحته (مصلحة المُرسِل). لا يحق لبلدٍ إكراه الرجال على الخدمة غير الطوعية. ينبغي أن تكون الجيوش طوعيةً تماماً؛ ومن المعروف أن السلطات العسكرية ترى أن الجيوش الطوعية أفضل الجيوش.

بلاي بوي: ماذا عن الاحتياجات العامة؟ هل تعتبرين الخدمات البريدية، على سبيل المثال، وظيفة مشروعة للحكومة؟

راند: دعني الآن أبيّن ذلك بوضوح. موقف متسقٌ تماماً. ليس فقط الخدمات البريدية، بل الشوارع والطرق وفوق كل شيء المدارس، كلها ينبغي أن تكون ملكية خاصة وتدار من قبل إدارة خاصة. أنا أؤيد الفصل بين الدولة والاقتصاد. الحكومة ينبغي أن تكون معنية فقط بتلك القضايا التي تنطوي على استخدام القوة. هذا يعني: الشرطة، القوات المسلحة، والمحاكم لتسوية النزاعات بين الناس. لا شيء عدا ذلك. كل شيء عدا ذلك ينبغي أن يُدار بطريقة خاصة، وستكون إدارته أفضل بطريقة خاصة.

بلاي بوي: هل يمكنك إنشاء دوائر أو وكالات حكومية جديدة؟

راند: كلا، وأنا بصدق لا أستطيع بحث الأمور بهذه الطريقة. أنا لست مخَطِّطةً حكومية ولا أقضي وقتي في اختراع اليوتوبيات. أنا أتحدث عن المبادئ ذات التطبيقات العملية الواضحة. لو قلتُ بأني أعارض البدء في استخدام القوة، فماذا يبقى للمناقشة؟

بلاي بوي: ماذا عن القوة في السياسة الخارجية؟ لقد سبق لك أن قلتِ بأن لأي شعبٍ حر الحق في غزو ألمانيا النازية خلال الحرب العالمية الثانية...

راند: بالتأكيد.

بلاي بوي: .... وأن أي شعب حر اليوم لديه الحق أخلاقياً ــ ولكن ليس الواجب ــ لغزو روسيا، وكوبا، وأي «زريبة عبيد» أخرى. صحيح؟

راند: صحيح. الدكتاتورية ــ البلد الذي ينتهك حقوق مواطنيه ــ هو بلدٌ خارج على القانون ولا يستطيع المطالبة بأي حقوق.

بلاي بوي: هل يمكنك فعلاً تأييد غزو الولايات المتحدة لكوبا أو الاتحاد السوفياتي؟

راند: ليس حالياً. لا أعتقد أن ذلك ضروري. أؤيد القيام بما يخشاه الاتحاد السوفياتي أكثر من أي شيء آخر: المقاطعة الاقتصادية. أؤيد فرض حصارٍ على كوبا ومقاطعة اقتصادية للاتحاد السوفياتي؛ وسترى هذين النظامين ينهاران دون خسارة جندي أميركي واحد.

بلاي بوي: هل تؤيدين انسحاب الولايات المتحدة من الأمم المتحدة؟

راند: نعم. أنا لا أقرُّ المظهر الغريب لمنظمة تزعم بأنها مكرسة للسلام العالمي وحقوق الإنسان، فيما هي تضم الاتحاد السوفياتي، أسوأ المعتدين وأكثر دولة ارتكاباً للمجازر الدموية في التاريخ، عضوةً فيها. إن فكرة حماية الحقوق، مع وجود الاتحاد السوفياتي بين الحماة، هي إهانة لمفهوم الحقوق ولذكاء أي إنسان يُطلب منه تأييد، أو الموافقة على، منظمة كهذه. لا أعتقد أنه يتعين على إنسان ما التعاون مع مجرمين، وللأسباب نفسها، لا أعتقد أن

على البلدان الحرة أن تتعاون مع الدكتاتوريات.

بلاي بوي: هل تدعين إلى قطع العلاقات الدبلوماسية مع روسيا؟

راند: نعم.

بلاي بوي: ما رأيك في معاهدة حظر إجراء التجارب التي تم توقيعها أخيراً؟

راند: أتفق مع ما ورد في كلمة باري غولدووتر في مجلس الشيوخ في هذا الموضوع. لقد بيّن الخبير العسكري الأفضل وخبير العلوم الأفضل الدكتور تيللر، مبتكر القنبلة الهيدروجينية، أن هذه المعاهدة ليست فقط عديمة المعنى، بل هي خطرة بشكل مؤكد على النظام الدفاعي الأميركي.

بلاي بوي: إذا تمت تسمية السناتور غولدووتر مرشحاً جمهورياً للرئاسة في شهر تموز (يوليو) القادم، فهل ستقترعين له؟

راند: حالياً نعم. وعندما أقول «حالياً» فإني أعني بتاريخ إجراء هذه المقابلة. أنا أختلف معه في أشياء جوهرية عديدة، لكنني أتفق مع سبق الإصرار مع سياسته الخارجية. من بين المرشحين الحاليين أرى باري غولدووتر أفضلهم. وسأنتخبه إذا قدم لنا برنامجاً معقولاً، أو على الأقل شبه متسق.

بلاي بوي: ما رأيك في ريتشارد نيكسون؟

راند: أنا أعارضه. أنا أعارض كل المعتادين على الحلول الوسط والمقلدين، والسيد نيكسون هو على الأرجح بطل في هذا المضمار.

بلاي بوي: ماذا عن الرئيس جونسون؟

راند: ليس لي رأي خاص به.

بلاي بوي: أنت معارِضَة معلنة للشيوعية والاشتراكية والليبرالية. مع ذلك ترفضين الفكرة القائلة بأنك محافظة. أين تقفين سياسياً؟

راند: تصحيح. أنا لم أصف مواقفي بتاتاً بعبارات مضادة. أنا أؤيد رأسمالية تتبنى سياسة عدم التدخل الحكومي، والحقوق الفردية ـ ليس هناك حقوق غيرها، والحرية الفردية. من هذا المنطلق، أعارض أي مذهب يقترح التضحية بالفرد في سبيل الجماعة، مثل الشيوعية، والاشتراكية، ودولة الرفاه، والفاشية والنازية، والليبرالية الحديثة. وأنا أعارض المحافظين انطلاقاً من الأساس نفسه. المحافظون يدعون إلى اقتصاد مختلط ودولة رفاه، واختلافهم عن الليبراليين هو فقط من حيث الدرجة لا من حيث المبدأ.

بلاي بوي: لقد قلتِ بأن أميركا تعاني من إفلاسٍ فكري. هل تشملين في هذه الإدانة مطبوعات يمينية مثل (ناشونال ريفيو)؟ أليست تلك المجلة صوتاً قوياً ضد كل الأشياء التي تعتبرينها «دولانية» أو مختصة بالدولة؟

راند : أنا أرى أن (ناشونال ريفيو) هي أسوأ وأخطر مجلة في أميركا. إن ذلك النوع من الدفاع الذي توفره للرأسمالية لا يؤدي إلى شيءٍ سوى تشويه والرأسمالية وتدميرها. هل تريد مني أن أبين لك لماذا؟

بلاي بوي: أرجو ذلك.

راند: لأنها تربط الرأسمالية بالدين. الموقف العقائدي لـ(ناشونال

ريفيو) يتمخض في جوهره عما يلي: لكي يقبل المرء الحرية والرأسمالية، عليه أن يؤمن بالله أو بضربٍ من الأديان، ضرب من التصوف الخارق للطبيعة. هذا يعني أنه ليس هناك أساس منطقي يمكن للمرء الانطلاق منه للدفاع عن الرأسمالية. وهذا يعادل الاعتراف بأن العقل ينحاز إلى جانب أعداء الرأسمالية، وأن مجتمعاً من العبيد أو دولة دكتاتورية هي نظام عقلاني وأنه لا يمكن للمرء الإيمان بالحرية إلا انطلاقاً من مذهب ديني. ليس هناك ما هو أكثر احتقاراً للرأسمالية من ذلك، والعكس تماماً هو الصحيح. الرأسمالية هي النظام الوحيد الذي يمكن الدفاع عنه وإثباته بالعقل.

بلاي بوي: هاجمت الحاكم نيلسون روكفلر «لجمعه بين كل معارضي دولة الرفاه والمعتوهين الحقيقيين». لقد كان واضحاً من ملاحظاته أنه كان يوجه انتقاداته، بين أمور أخرى، إلى جمعية جون بيرش. هل أنت مستاءة من وضعك مع جمعية جون بيرش في سلة واحدة. هل ترينهم «معتوهين» أم أنهم قوة من أجل الخير؟

راند: أنا لا أحب وضعي في سلة واحدة مع أي أحد. ولا أحب الأسلوب الحديث في عدم تحديد الآراء وجمع أناس مختلفين تماماً في مجموعة واحدة بعبارات تشويهية وازدرائية. أنا مستاءة من الأساليب القذرة للحاكم روكفلر: رفضه للتحديد بالضبط من هو وما الذي كان يعنيه. بالنسبة لي، أكرر أني لا أريد أن أوضع في سلة واحدة مع أحد، وبالتأكيد ليس مع جمعية جون بيرش. هل أراهم معتوهين؟ كلا، ليس بالضرورة. مشكلتهم أنه لا يبدو أن لديهم أي فلسفة سياسية محددة بوضوح. لذلك فقد يكون بعضهم معتوهين، والبعض الآخر ربما كانوا مواطنين حسني النية. أنا أرى جمعية بيرش عديمة الجدوى، لأنهم لا يعملون من أجل الرأسمالية بل هم فقط ضد الشيوعية. وقد علمت أنهم يعتقدون بأن الحالة

الكارثية للعالم اليوم ناجمة عن مؤامرة شيوعية. هذه سطحية وسذاجة طفولية. لا يمكن تدمير بلد بمجرد مؤامرة، لكن يمكن تدميرها فقط بالأفكار. يبدو أن من في جمعية بيرش هم إما غير مثقفين أو من أعداء الثقافة. إنهم لا يولون أهمية للأفكار، ولا يدركون أن المعركة الكبرى في العالم اليوم هي نزاع فلسفي وعقائدي.

بلاي بوي: هل هناك أي مجموعات سياسية في الولايات المتحدة اليوم تحظى بتأييدك؟

راند: مجموعات سياسية بهذا المعنى؟ لا. هل هناك مجموعة سياسية اليوم متسقة تماماً؟ مجموعات كهذه اليوم تتوجه بتناقضات صارخة أو تتبنى تناقضات كهذه.

بلاي بوي: هل لديك أي تطلعات سياسية شخصية؟ هل سبق لك أن فكرت في الترشح للانتخابات؟

راند: بالتأكيد لا. وآمل ألّا تكون كارهاً لي لدرجة أن تتمنى لي شيئاً كهذا!

بلاي بوي: لكنك معنية بالسياسة، أو على الأقل بالنظرية السياسية. أليس كذلك؟

راند: دعني أجيبك كما يلي: عندما أتيت إلى هنا من الاتحاد السوفياتي، كنت مهتمة بالسياسة لسبب واحد فقط ـ لأصل إلى ذلك اليوم الذي لا أهتم فيه بالسياسة. أردت أن أضمن العيش في مجتمع أكون فيه حرة لمتابعة اهتماماتي وأهدافي، مع المعرفة بأن الحكومة لن تتدخل لتدميرها، ومع المعرفة بأن حياتي وعملي

ومستقبلي لن تكون تحت رحمة الدولة أو نزوة دكتاتور. وما زال هذا هو موقفي حتى اليوم. لكنني فقط أعرف اليوم أن مجتمعاً كهذا هو مجتمع مثالي لم يتحقق بعد، وأنه لا يمكنني أن أتوقع من الآخرين تحقيقه لي، وأني، مثلي مثل أي مواطن مسؤولٍ آخر، يجب أن أفعل كل شيء ممكن لتحقيقه. بعبارة أخرى، أنا مهتمة بالسياسة فقط لكي أضمن الحرية وأحميها.

بلاي بوي: لقد حاججت في كل أعمالك بأن الطريقة التي تم بها تنظيم العالم المعاصر، حتى في البلدان الرأسمالية، تدفع الفرد تحت السطح وتعوق المبادرة. وفي (أطلس لم يعد يبالي) يقود جون غالت إضراباً للرجال ذوي العقول ـ الذي ينتهي بانهيار المجتمع الجماعي من حولهم. هل تعتقدين أنه قد حان الوقت للفنانين والمثقفين ورجال الأعمال المبدعين اليوم لسحب مواهبهم من المجتمع بهذه الطريقة؟

راند: لا. ليس بعد. لكن قبل أن أوضح، يجب علي أن أصحح جزءاً من سؤالك. ما لدينا اليوم ليس مجتمعاً رأسمالياً، بل اقتصادٌ مختلط ــ أي خليطٌ من الحرية والضوابط، والذي يتحرك، وفقاً للتوجهات السائدة حالياً، نحو الدكتاتورية. الإضراب في (أطلس لم يعد يبالي) يحدث في الوقت الذي وصل فيه المجتمع إلى مرحلة الدكتاتورية. متى، وما إذا كان ذلك سيحدث؟ هو الوقت الذي يجب فيه الخروج للإضراب، لكن ليس قبل ذلك.

بلاي بوي: ماذا تعنين بالدكتاتورية؟ كيف تُعرِّفينها؟

راند: الدكتاتورية هي حكم لا يعترف بحقوق الفرد، والذي تحوز فيه الحكومة سلطة كلية غير محدودة على الناس.

بلاي بوي: ما هو الخط الفاصل، وفقاً لتعريفك، بين الاقتصاد المختلط والدكتاتورية؟

راند: الدكتاتورية لها أربع سمات أو خصائص: حكم الحزب الواحد، الإعدام دون محاكمة في الجرائم السياسية، مصادر أو تأميم الممتلكات الخاصة، والرقابة على وسائل الإعلام. والخاصية الأخيرة هي الأهم، فطالما كان بإمكان الناس أن يتحدثوا ويكتبوا بحرية، وليس هناك رقابة، ستبقى هناك فرصة لإصلاح مجتمعهم أو وضعه على طريق أفضل. عندما تُفرض الرقابة، يكون ذلك إشارة للرجال لكي يعلنوا الإضراب الفكري، وأعني بذلك، عدم التعاون مع النظام الاجتماعي بأي طريقة مهما كانت.

بلاي بوي: عدا إضراب كهذا، ما الذين تعتقدين أنه يجب عمله لإحداث التغييرات الاجتماعية التي ترينها مرغوبة؟

راند: الأفكار هي التي تحدد التوجهات الاجتماعية، والتي تخلق أو تدمر الأنظمة الاجتماعية. لذلك ينبغي مساندة الأفكار الصحيحة والفلسفة الصحيحة ونشرهما. لقد حصلت كوارث العالم الحديث، بما في ذلك تدمير الرأسمالية، بسبب الفلسفة الإيثارية ــ الجماعية. الإيثارية هي ما ينبغي أن يرفضه الناس.

بلاي بوي: وكيف تعرِّفين الإيثارية؟

راند: هي نظامٌ أخلاقي يؤكد على أن الإنسان ليس له حقٌّ في الوجود من أجل نفسه فقط، وأن خدمة الآخرين هي المبرر الوحيد لوجوده، وأن التضحية بالنفس هي أسمى واجباته الأخلاقية وقيمة وفضائله. هذه هي القاعدة الأخلاقية للجماعية، وكل

الدكتاتوريات. السعيُ للحرية والرأسمالية يقتضي من الرجال أن يلتزموا بنظام قانونٍ عقلاني، غير غامض وغير إيثاري ـ بأخلاقيات تؤكد أن الإنسان ليس حيواناً للتضحية وأن له الحق في الوجود من أجل شخصه هو نفسه، دون أن يضحي بنفسه من أجل الآخرين ولا بالآخرين من أجل نفسه. بعبارة أخرى، فإن ما هو مطلوبٌ بإلحاح اليوم هو أخلاقيات الموضوعية.

بلاي بوي: ما تقولينه ـ إذن، هو أن على المرء لتحقيق هذه التغيرات أن يستخدم أساليب تعليمية أو دعائية؟

راند: نعم، بالطبع.

بلاي بوي: ما تقولين في آراء خصومك في أن المبادئ الأخلاقية والسياسية للموضوعية تضعك خارج التيار الرئيسي للفكر الأميركي؟

راند: أنا لا أقرّ ولا أعترف بمفهوم مثل «تيار رئيسي للفكر». قد ينطبق ذلك على دكتاتورية، على مجتمع شمولي حيث الفكر تحت السيطرة وحيث يوجد تيار جماعي ــ من الشعارات لا الفكر. ليس هناك شيء من هذا النوع في أميركا، ولم يكن هناك فيها قط شيء كهذا. بيد أني كنت قد سمعت هذا التعبير يستخدم لأغراض قمع أي شخص مبدع أو مستقل الرأي أو لديه شيء أصيل ليعرضه على الناس من الاتصال الجماهيري. أنا إنسانةٌ مبدعة، وهذا تعبير ينمّ عن التميز، وهو أيضاً تعبير مشرّف، وليس شيئاً أخفيه أو أعتذر عنه. كل من لديه أفكار جديدة أو قيّمة ليعرضها على الناس يقف خارج الفكر المألوف. لكن الفكر المألوف ليس تياراً، فضلاً عن أن يكون تياراً رئيسياً. إنه مستنقع آسن. المبدعون هم الذين يحملون الجنس البشري في مسيرة التقدم.

بلاي بوي: هل تؤمنين بأن الموضوعية كفلسفة ستكتسح العالم في نهاية المطاف؟

راند: لا أحد يستطيع الإجابة عن سؤالٍ كهذا. البشر لهم إرادتهم الحرة، وليس هناك ضمانٌ بأنهم سيختارون العقلانية في زمن محدد، أو في جيل محدد. كذلك ليس من الضروري لأي فلسفة لأن «تكتسح العالم». إذا وجهت هذا السؤال بصيغة مختلفة على نحوٍ ما، وأردتَ أن تعرف فيما إذا كنتُ أعتقد بأن الموضوعية ستكون هي فلسفة المستقبل، فإني سأقول نعم، ولكن ضمن الشرط التالي: إذا عاد البشر للعقل، إذا لم تدمرهم الدكتاتورية ويتردّوا في عصور مظلمةٍ أخرى، وإذا بقوا أحراراً لوقتٍ كاف يتمكنون فيه من إعمال فكرهم، فإن الموضوعية ستكون هي الفلسفة التي سيقبلونها.

بلاي بوي: لماذا؟

راند: في أي فترة تاريخية كان فيها البشر أحراراً، كانت الموضوعية هي أكثر فلسفة عقلانية سائدة. ومن هذه الزاوية أستطيع القول، نعم ـ الموضوعية ستكسب. ولكن ضمان لذلك، ضرورة مقررة مسبقاً بشأنها.

بلاي بوي: أنت ناقدة حادة للعالم كما ترينه اليوم، وكتبك تطرح أفكاراً متطرفة لا لتغيير، شكل المجتمع فقط، بل الطريقة الفعلية التي يعمل ويفكر ويحب بها البشر. هل أنت متفائلة بمستقبل البشر؟

راند: نعم، أنا متفائلة. الجماعية كقوةٍ فكرية ومثاليةٍ أخلاقية هي في عداد الأموات. لكن الحرية والفردية، والتعبير السياسي عنهما، وهو الرأسمالية لم تُكتشف بعد، وأعتقد أن البشر سيكون لديهم ما يكفي من الوقت لاكتشافها. ولعل مما له دلالة تثير الانتباه أن

الفلسفة الجماعية الآفلة اليوم لم تُنتج شيئاً سوى طائفةٍ من الحرمان والعجز واليأس. انظر إلى الفن والأدب الحديث وصورة الإنسان التي يعبران عنها كمخلوقٍ عاجز أبله محكومٍ بالفشل والإحباط والدمار. ربما كان هذا هو الاعتراف السيكولوجي للجماعيين، لكنه ليس صورة للإنسان. لو كان الأمر كذلك، فما كان لنا أبداً أن نخرج من الكهوف. لكننا خرجنا. انظر حولك واقرأ التاريخ، وسترى إنجازات العقل البشري. سترى إمكانات الإنسان اللانهائية للعظمة، والقدرة التي تجعل ذلك ممكناً. سترى أن الإنسان ليس وحشاً عديم الحيلة بطبيعته، غير أنه يصبح كذلك إذا تخلى عن تلك القدرة، أي عن عقله. ولو سألتني، ما هي العظمة؟ فإني سأجيبك، بأنها القدرة على العيش بموجب القيم الأساسية الثلاث التي طرحها جون غالت: العقل، والهدف، واحترام الذات.

دوغلاس جيه. دين إيل
ودوغلاس بي. راسموزين

فلسفة آين راند في الحقوق والرأسمالية

هذه المقالة المأخوذة عن كتاب (الفكر الفلسفي لآين راند) (١٩٨٤) ، من تحرير إيل وراسموزين، تطرح نظرية راند في الحقوق وتبريرها الأخلاقي للرأسمالية والحكومة المحدودة، وقد تم حذف ملاحظات الهامش. المصادر الرئيسية لهذه المقالة هي «حقوق الإنسان»، «ما هي الرأسمالية»، «طبيعة الحكومة»، وجميعها أعيدت طباعتها في كتاب آين راند: (الرأسمالية: المثالية المجهولة)، (نيويورك: المكتبة الأميركية الحديثة، ١٩٦٧)، و«أخلاقيات الموضوعي» في كتاب آين راند: (فضيلة الأنانية)، (نيويورك: المكتبة الأميركية الحديثة، ١٩٦٤). إيل وراسموزين فيلسوفان معاصران ومؤلفا كتاب (الحرية

الطبيعية: دفاع أرسطو عن نظام الحرية)، (لاسال، إيلينوي: أوبن كورت، ١٩٩١).

إذا استثنينا الآراء الأخلاقية لآين راند، فإن فلسفتها السياسية هي أكثر الملامح الصارخة لنظامها الفلسفي. وقد أدى دفاعها الجريء عن سياسة عدم التدخل مقروناً بشجبها لكل أشكال الجماعية إلى جعل موقفها السياسي هدفاً لانتقادات واسعة النطاق. مع ذلك، فإن معظم النقد الموجه للنظريات السياسية لراند يفتقر إلى تقدير الأسس الفلسفية التي تدعم النظرية. وأياً كان نصيب استنتاجات راند من الصحة أو الخطأ، فإن القارئ الموضوعي لكتاباتها السياسية لا بد أن يعترف:

١ ــ بأن آراءها السياسية تنبع من فلسفة شاملة عن الإنسان والطبيعة.

٢ ــ بأن دفاعها عن الرأسمالية يتميز بنفاذ البصيرة والأصالة. النقطة الأخيرة ستغدو واضحة عندما نعرض النظرية السياسية لراند في الفقرات اللاحقة.

تتركز النظرية السياسية لراند حول مذهبها في مسألة حقوق الإنسان. ومع ذلك، فإن حقوق الإنسان نفسها يجب أن تُفهم في ضوء نظرية أخلاقية سابقة. لنتأمل هذه الفقرة من كتابات راند.

> «الحقوق» مفهومٌ أخلاقي ــ المفهوم الذي يوفر تحولاً منطقياً من المبادئ التي توجه تصرفات الإنسان إلى المبادئ التي

توجه علاقاته مع الآخرين ـ المفهوم الذي يحافظ على أخلاق الفرد ويوفر لها الحماية في سياق إجتماعي ـ، العلاقة بين نظام أخلاقي للإنسان والنظام القانوني للمجتمع، بين الأخلاق والسياسة. الحقوق الفردية هي وسيلة إخضاع المجتمع لقانون الأخلاق.

ينبغي ملاحظة أننا لكي نفهم نظرية راند في الحقوق، يتعين علينا أولاً فهم مذهبها الأخلاقي، ولفهم نظريتها الأخلاقية، يتعين علينا فهم فلسفتها حول الإنسان.

في المقالات التمهيدية السابقة بحثنا نظرية راند حول طبيعة الإنسان بشيء من التفصيل. وقد تبين لنا في تلك الفصول أن أسلوب النشاط الملائم والضروري لوجود الإنسان هو استخدام قدرتنا العقلية (أي الفهم). هذه القدرة تم إعتبارها الأساس لكل تصرفات البشر وسلوكياتهم. وقد أدخلت راند تعديلاً على مفهومها الأرسطوطاليسي أساساً للإنسان من خلال تأكيدها القوي على القوة الخلاقة للعقل البشري. فحيث إن البشر ليسوا محيطين بكل المعارف، وليسوا معصومين من الخطأ، فإن نجاحهم في الحياة يعتمد على قدرتهم على زيادة معارفهم. والدرجة التي تزداد بها معرفة إنسانٍ ما هي جزء من قدرته على إيجاد حلول فعالة للمشاكل التي يواجهها. ليست هناك مجموعةُ قواعد ثابتة يمكن أن يؤدي اتباعها تلقائياً إلى رؤية جديدة لمشكلةٍ ما. من المؤكد أن هناك قيوداً معرفية، لكن العقل الخلاق هو الذي ينظر إلى ما هو أبعد من الفهم الشائع.

الرجالُ المبدعون في كل من العلوم والفنون على السواء هم أولئك

الذين لا يسمحون لأنفسهم بالالتزام بالحكمة المنقولة. وفي الكتابات التخيلية والواقعية لراند، يظهر العقل الخلاق قوّةً دافعة لكل تقدم إنساني. الركود صنوٌ للموت، ولذلك يجب حماية إبداعات الإنسان وابتكاراته مهما كانت التكاليف.

ولعل المرء محقٌّ في الاستنتاج بأن مذهب راند في الحقوق مصممٌ لتأمين تلك الظروف الضرورية لتشغيل أهم ما تملكه الطبيعة البشرية، وهو العقل. وهناك أدلةٌ وافرة على أن راند تربط نظريتها حول الحقوق مع مفهومها للطبيعة البشرية. فهي تقول في مقال لها بعنوان «حقوق الإنسان»، على سبيل المثال، بأن «مصدر الحقوق هو طبيعة الإنسان» وأن «الحقوق شرط ضروري لطريقته (الإنسان) الخاصة في البقاء». وفي مواضع أخرى تؤكد راند أن «ما تعترف به الرأسمالية وتحميه هو الحقيقةُ الأساسية الميتافيزيقية لطبيعة الإنسان ــ العلاقة بين بقائه واستخدامه للعقل»، وأن الرأسمالية نفسها إنما هي «نظام اجتماعي يقوم على الاعتراف بالحقوق الفردية».

العقل بالنسبة لراند يعني القدرة على فهم المواد التي تقدمها الحواس، وإن بقاءنا بوصفنا كائنات بشرية يعتمد على قدرتنا على التعامل بإدراك مع العالم، والتفسير والتقييم الصحيحين للمعلومات التي تصادفنا في كل لحظة عمل. الخيار الجوهري الذي يتخذه البشر هو ما إذا كنا سنوجه انتباهنا التام للمواقف التي نواجهها.

إذا جمعنا الآن بين الملاحظات السابقة حول خيار التفكير والعنصر الخلاق الضروري في الفكر لإحراز التقدم، فسيتبين لنا بوضوح مذهب راند في الحقوق. عندما تزعم راند بأن الحقوق تحدد المعايير الضرورية لبقاء الإنسان كإنسان، فهي لا تعني أن أي انتهاك

للحقوق يؤدي إلى وفاةٍ فورية، بل هي تعني بأن المبدأ الضمني في انتهاكٍ لحقوق الإنسان يتناقض مع المبادئ الضرورية لحياة الإنسان. وحيث إن البشر هم (ويجب أن يكونوا) مخلوقات تتصرف وتفكر بلغة المبادئ، فإن المقصود بمذهبٍ للحقوق هو ضمان عدم تعرض خيار العيش، وفقاً لهذه المبادئ الضرورية لحياة الإنسان، للإعاقة من بشرٍ آخرين. خيار التفكير والعنصر الخلاق في الفكر، كلاهما يتصفان بعملية إرادية وتقييمية. لذلك، فما يجب ضمانه في نظامٍ للحقوق هو عدم السماح بتلك التصرفات التي تقيّد أو تدمر حريةً عملية الاختيار والتقييم في التصرفات؛ لأن أي مبدأ آخر في التصرف سيعني بالضرورة أن يكون هناك شيء آخر إلى جانب الاختيار والتقييم، هو المعيار الأساسي لتصرفات الإنسان. كل هذا يعني القول بأن المقتضيات الأخلاقية للتعامل مع العالم من خلال استخدام قدراتنا الإدراكية تتطلب أن نكون قادرين على التصرف في ضوء تقييمنا أو حكمنا على الأمور. حق الاختيار الحر يعني الحق في التصرف حسب خياراتنا.

تحاجج راند، كما رأينا، بأن البديل الأساسي الذي يواجه الكائنات الحية هو البقاء أو عدم البقاء. بالنسبة للكائنات البشرية، لا تتقرر سبل التصرف الضرورية لإدامة بقائنا بصورة تلقائية. وحيث إنه ليس لدينا سبلٌ تلقائية لدعم بقائنا، فإننا ملزمون باختيار السبل التي نسلكها في تصرفاتنا. الأخلاق قد تعطينا معايير موضوعية معينة لإرشادنا عند الأخذ بأحد هذه الخيارات، لكن الأخلاق لا يمكنها أن تملي مباشرة كيفية تطبيق هذه المعايير في قضايا واقعية معينة. فالقواعد الأخلاقية لا تخبرنا متى نكون في وضع يستدعي تطبيق واحدة أو أكثر من هذه القواعد. ويجب علينا، تبعاً لذلك، أن نستخدم قدرتنا في الحكم على الأمور في مثل هذه الحالات

والاختيار على هذا الأساس. ولذلك، فمن الصحيح الاستنتاج أن الطبيعة الاختيارية للوعي الإنساني تتضمن مبدأ الحرية. والتصرف، كما لو كان هناك بديل لهذه السمة الاختيارية، يعني تجاهل حقيقةٍ ميتافيزيقية أساسية حول طبيعتنا. هناك طرق عديدة يستطيع بها الفرد أن يتصرف، مع أنها تتضمن مبادئ مناقضة لمبدأ الاختيار الذي بحثناه للتو. إحدى هذه الطرق هي التصرف على أساس الإيمان. لكن في مجال العلاقات بين الأشخاص، يمثل الإكراهُ الانتهاكَ الأكثر أهمية لمبدأ الاختيار. الإكراهُ هو محاولة إحلال القوة محل التقييم والاختيار: «القوة والعقل على طرفي نقيض؛ عندما يبدأ المسدس تنتهي الأخلاق». الإكراه يفيد ضمناً أن تقييماً مستقلاً للحقائق غير ضروري، وأننا نستطيع أن نمارس حياة بشرية بالتحايل على ضرورة التقييم والاختيار. وحيث إن الأعمال الإكراهية تنتهك مبدأ الاختيار، فإن المقصود بالحقوق أن تكون هي هذه المبادئ التي تحمي حرية التقييم. راند تضع المسألة على هذا النحو:

> وهكذا فإن الحق بالنسبة لكل فرد، هو الإقرار الأخلاقي من نوع إيجابي ـ بالحرية في التصرف حسب رأيه ولأهدافه الخاصة باختياره الطوعي غير الخاضع لإكراه، أما بالنسبة لجيرانه، فإن حقوقه لا تفرض عليهم شيئاً سوى من النوع السلبي: الامتناع عن انتهاك حقوقه.

المسألة في جوهرها، إذن، أن الحاجة التي لا غنى عنها للتقييم والاختيار في حياة الإنسان تجد التعبير الاجتماعي عنها في مذهب راند حول الحقوق الفردية. وينبغي أن نلاحظ أيضاً، في هذه المرحلة من بحثنا أن أحد المعاني الضمنية لرأي راند في الاختيار هو أن الاختيار يصبح أساس الفضيلة في المجتمع. لكي يكون بالإمكان أن

تُعزى قيمة أخلاقية إلى تصرفات فردٍ ما، فمن الضروري أن يكون الفرد كائناً أخلاقياً، أي أن يختار أفعاله. الحرية مرتبطة في جوهرها بعملية الكمال الأخلاقي. وقد عبر تيبور ماكان عن هذه النقطة بالطريقة التالية:

> يجب أن يكون خيار الإنسان في التعلّم، والحكم على الأمور، والتقييم والتثمين، وتقرير ما ينبغي له أن يفعله لكي يعيش حياته، مسألة خاصة به، وبعكس ذلك فليست لديه فرصة للتفوق أو الفشل في العمل. لا يمكن تلبية تطلعاته الأخلاقية (أو تركها دون تلبية) إذا لم يكن هو مصدرَ تصرفاته الخاصة، أو إذا فُرضت عليه أو أرغم عليها من الآخرين.

المعنى الضمني للملاحظات السابقة بالنسبة للنظرية الاجتماعية هو أنه حتى مع أن الحرية تسمح بالأفعال الشريرة كما تسمح بالأفعال الطيبة، فإن الطريقة الوحيدة التي يمكن بها اعتبار مجتمعٍ ما مجتمعاً أخلاقياً حقاً هي عندما يختار أفراده الأفعال الطيبة.

الحياة بطبيعتها الأساسية ليست مضمونة. وإدراكاً من راند لهذه الحقيقة الميتافيزيقية، فإنها تؤكد أن الحقوق هي حريات للتصرف وليست ضماناً لأي شيء. حتى حقوق الملكية لا تراها حقوقاً في الأشياء بل فقط حرية انتهاج سُبل التصرف في ما يتعلق بالمصالح المادية. إن نظاماً، أو نظرية، للحقوق يتظاهر بضمان مصالح معينة لن يكون ممارسة متسقة ولا نظرية متماسكة. إذا كان سيتم ضمان مصالح معينة للأفراد ــ كما تدّعي حقوق «التكافل الاجتماعي» الحديثة ــ فلا بد من أن يتم إكراه بعض الناس لتوفير ما يحتاج له

آخرون. وبغض النظر عن أن ما هو مضمون يتوقف على إنتاجية البعض (وبالتالي ليس هناك ضمانٌ على الإطلاق)، فإنه ليس هناك من حيث المبدأ أي حدودٍ لما قد يطالب المرء بوجوب ضمانه. وإذا كان من الممكن لبرنامج الحزب الديموقراطي عام ١٩٦٠ أن يطالب بحق كل فرد في «بيت معقول»، فليست هناك فعلياً رغبةٌ لأي إنسان لا يمكن «ضمانها». لكن وجهة النظر هذه في مسألة الحقوق تجعل فكرة الضمان مثيرة للاستهزاء؛ لأنه إذا لم يكن هناك شيءٌ يُمنع فيه المرءُ من المطالبة بحق، فبوسعنا أن نتخيل إمكانية الطلب من الدولة ضمان كل الأشياء بالتساوي لكل الناس.

حتى لو تجاهلنا الملاحظات السابقة، فهناك مشاكل أخرى في ما يتعلق بمفهوم الحقوق في إطار التكافل الاجتماعي. بدايةً، لم يسبق أطلاقاً أن طُرح للنقاش سببُ استخدام أجهزة الدولة الإكراهية كآليةٍ لضمان مصالح معينة للأفراد. لا يكفي الافتراض بأن على الدولة توفير المصالح المطلوبة، ويتعين على المرء أن يبين لماذا لا تخضع تصرفات القوة التي تبادر بها الدولة للإدانة الأخلاقية نفسها التي نطبقها على الأفراد عند قيامهم بتصرفات كهذه. إضافة لذلك، لا مفر من الاعتراف بأن مفهوم الحقوق في إطار التكافل الاجتماعي هو تمييزي في جوهره. فهو يطالب الدولة بمعاملة بعض الأفراد بصورة مختلفة عن الآخرين، وذلك حسب وضعهم الخاص في المجتمع في وقت معين (مثلاً، إذا كانوا أغنياء أم فقراء). وحيث إن وضع الناس في المجتمعات قد يتغير بمرور الوقت، فالضمان الوحيد الذي لدينا هو أنه لا يمكننا توقع معاملة متسقة في كل حياتنا. وقد أبرز روبرت نوزيك هذه النقطة في كتابه (الفوضى والدولة واليوتوبيا). أخيراً، فإن حقوق التكافل، بالرغم من أي لغة مناقضة، لا تفترض بأن الناس يمتلكون حقوقاً، بل أن الحقوق هي منحة من

الدولة. وكما في جميع حالات المنح، من يهب المنحة لديه أيضاً السلطة لسحبها.

نظرية راند في الحقوق تتجنب المشاكل النظرية السابقة، حيث إن الأفراد جميعاً لديهم الحق نفسه في السعي لتحقيق أهدافهم بحرية ـــ مع أنه ليس هناك ضمان بأنهم سينجحون في ذلك المسعى. وحيث إنه ليس هناك ضمانٌ في الطبيعة لنجاح الناس في حياتهم فإن التصرف كما لو كانت هذه الحقيقة ليست صحيحة في الحياة الاجتماعية هو نوع من الخداع الميتافيزيقي. أفضلُ ما يمكننا عمله هو محاولة إيجاد تلك (الأحوال) التي ستمكننا من السعي لحياةٍ إنسانية ملائمة، إذا كان خيار الناس هو السعيُ لتحقيق هذا الهدف. ومن الممكن إيجاد هذه الأحوال دون أن يكون لذلك علاقة بالظروف الخاصة لكل فرد ـــ أي بالتساوي.

قد يبدو الأمر كما لو أن راند تطلب فقط من الدولة ضمان مجموعةٍ من المصالح مختلفةٍ عن تلك التي يطالب بها المدافعون عن حقوق التكافل الاجتماعي. لكن على المرء أن يتذكر دائماً أن هناك فرقاً هاماً بين تصرف يقوم على رد الفعل وتصرف جازمٍ بذاته. الدولة، طبقاً لأفكار راند، تتصرف بطريقة رد الفعل على انتهاكات الحقوق ـ ولا تتصرف بشكل جازم في إيجاد الحقوق. قد يقال إن الدولة تحمي تلك الحقوق التي نملكها بحكم الطبيعة، وليس التصرف كأداة لخلقها. بعبارة أخرى، فالدولة تتصرف إنطلاقاً من تقدير الحقيقة الأخلاقية، وليس من مجرد تحديد حالة سلوكية. وهنا يكمن أحد أسباب اعتبار راند مُنَظِّرةً في الحقوق الطبيعية.

بالرغم من أننا قد بيّنا العناصر الأساسية لنظرية راند في الحقوق، ما

زال يتعين علينا التحدث عن الأهمية التي تعلقها على حقوق الملكية. وقد أشرنا من قبل إلي أن مفهومها لحقوق الملكية يعني الحق في اتباع إجراءات معينة بدلاً من الحق في أشياء معينة. بهذا المعنى، تصبح حقوق الملكية مختصرة في حق الحياة ـ أي حق الفرد في اتباع سبل التصرف التي يراها مناسبة له، شريطة أن لا يدخل في تفاعلٍ إكراهي مع الآخرين. مع ذلك فالأهمية الخاصة التي توليها راند لحقوق الملكية تبدو واضحة في الفقرة التالية:

> حق الحياة هو أصل جميع الحقوق ـ وحق المُلكية هو المظهر الوحيد لوضعها موضع التطبيق. بدون حقوق ملكية، لا يمكن أن تكون هناك حقوقٌ أخرى. فحيث إنه يتعين على الإنسان إعالة نفسه بجهده الخاص، فإن الإنسان الذي لا حق له في نتاج جهده، لن يكون لديه ما يلزم لإعالة نفسه. الإنسان الذي ينتج بينما يتصرف الناس بإنتاجه، إنما هو عبد.

حيث إن البشر كيانات مادية تحتاج إلى منتجات مادية لإدامة وجودها، فمن الواجب السماح بإيجاد الأشياء المادية واستخدامها والتصرف بها. إضافة لذلك، فإن راند تؤكد أن الأفراد فقط هم الذين يتصرفون؛ الجماعات ليست أفراداً ضمن أي مفهوم، وبالتالي لا يمكن معاملتها على هذا الأساس. ولذلك، فإن الجماعات لا تمتلك حقوقاً. وحيث إن الحقوق تقتضي حرية التصرف، بينما لا يمكن للجماعات أن تتصرف، فإن حقوق الملكية هي حقوقٌ للأفراد. الأفراد يمكنهم بالطبع تكوين مجموعات والموافقة على أن يتم التعامل معها كما لو كانت أفراداً (مثل الشركات)، لكن هذا لا ينتقص من الحقيقة الأساسية وهي أن الحقوق تتبع لكيانات بشرية فردية.

لكن ما الذي يعنيه القول بأن للفرد حقاً في الملكية؟ إنه يعني، في المقام الأول، أنه يجب عدم منع الفرد من السعي للحصول على اللوازم المادية. ثانياً، وهو الأهم، يجب أن يكون الفرد حراً في استخدام تلك اللوازم التي حصل عليها دون ممارسة إكراهٍ بالطريقة التي يراها مناسبة؛ وبعكس ذلك، نكون قد انتهكنا المبدأ المستقر أصلاً بعدم السماح بتقييد حرية تصرف شخص آخر عن طريق المبادرة باستخدام القوة. وهكذا، فعندما تقول راند بأنه «دون حقوق ملكية، لا يمكن أن تكون هناك حقوق أخرى»، فهي تعني ببساطة أن حرية التصرف في ما يتعلق باللوازم المادية هي الطريقة الوحيدة لإظهار الحق الأساسي في الحياة. إن تقييد حرية إنسانٍ ما بالإكراه يعني القول عملياً، بأن هذا الإنسان حرٌ في تقدير الأمور، لكنه ليس حراً في التصرف على أساس هذا التقدير. وهذا يطرح المبدأ القائل بأنه لا علاقة ضرورية لوجود الإنسان بين تقييم أسلوب التصرف وبين التصرفات العلنية التي يوحي بها هذا التقييم. سيكون من الخطأ الافتراض أن تقدير المرء لأسلوبٍ في التصرف سيكون بالضرورة معززاً للحياة عندما يتم تنفيذ ذلك التصرف. ما تنطوي عليه ملاحظة راند هو أن المعاني الضمنية لتعزيز الحياة في ما يتعلق بتقديرٍ ما للأمور لا يمكن أن تُعرف أبداً إلا إذا تم بيان تقدير الأمور بعمل فعلي علني. حرية الاختيار أو تقدير الأمور تعني بالإجمال حرية التصرف وفقاً لتقدير المرء للأمور، وأفعال كهذه تحدث في العالم المادي. كل ما سبق مبررٌ بذاته من حيث ما هو ضروري لتحقيق حياة إنسانية طيبة.

غنيٌّ عن القول أن حرية التصرف لا تعني الحرية في طعن شخصٍ بسكينٍ في معدته، لأن ذلك سيكون انتهاكاً للحق الأساسي في الحياة. وبهذا الصدد تؤكد راند أن انتهاكاً لحقوق ملكية إنسان يُعد

تعبيراً عن استخدام القوة ضد هذا الإنسان. وبالمعنى الحقيقي تماماً، تعدّ سرقة ملكية شخص آخر أو سلبها أو مصادرتها مشروعاً في عمل عنف ضد ذلك الشخص. ويترتب على ذلك أنه لو كانت حياتنا تجد تعبيراً في مجال الأشياء ــ سواء كانت هذه الأشياء كتباً تعليمية أو مشروعات تجارية ــ فإن استخدامها دون موافقة مالكها يشكل اعتداء مباشراً على ذلك المالك نفسه. نحن، لسوء الحظ، غالباً ما نميل لرؤية حياة الإنسان في مظهرها الخارجي فقط. عندما يصدر قانون جديد يقتطع بالقوة جزءاً من دخل الفرد، فإننا نشير إلى هذه الحالة كضريبةٍ على ملكية الشخص، لا على حياته أو على شخصه. الواقع أننا نميل حتى للتفكير بالأفعال الإجرامية، كالسرقة، كشيء مهينٍ فقط لأنها تخرق قاعدة اجتماعية لا لأنها تمثل اعتداء على حياة إنسان. النقطة التي تحاجج بها راند هي أن الإنسان لا يستطيع الفصل بين ما أنتجه وبين شخصه دون أن يدمر بذلك صورة الوجود الإنساني.

يمكن التعبير عن الجدلية السابقة بالقول بأن البشر هم غايةٌ بحد ذاتهم وليسوا وسائل لغايات الآخرين. فحيث إن الحياة وسيلة بحد ذاتها، وحيث إن الحياة لا توجد بشكل مجرد، بل فقط تتجسد في أفراد، فإن حياة كل فرد هي غاية بحد ذاتها. ومذهب راند في حقوق الأفراد هو مجرد تعبير اجتماعي عن النقطة السابقة. نحن، في السياق الاجتماعي نظهر احترامنا لمفهوم أن كل إنسان هو غاية بحد ذاته عن طريق عدم المطالبة بأن يتعامل معنا بأي طريقة سوى القبول. الموافقة الطوعية هي المبدأ العملي لنظرية راند في الحقوق، وهي تطلقُ عليه «مبدأ المقايضة» ــ أي مقايضة قيمة مقابل قيمة. وينبغي الاعتراف بأن هناك تعقيدات كثيرة، عندما يكون شخص ما قد شرع في استخدام القوة وهو مالك شرعاً لملكية معينة، لتحديد

ما إذا كان قد انتهك أو التزم باتفاق ما، وهكذا. إلا أن راند معنيةٌ بتقديم نظرة شاملة للنظام الاجتماعي الصحيح أكثر منها بالبحث في التفاصيل. مبدأ المقايضة ونظرية الحقوق التي يستند إليها ذلك المبدأ يشكلان البنية الأساسية لتلك الرؤية. وفيما قد يعتقد البعض بأن مجرد محاولة إثبات صحة المبادئ الأساسية ليس كافياً لاختبار صحة مذهبٍ ما، فإننا نعتقد أن نوعية التحدي الذي تطرحه راند على التفكير التقليدي حول هذه القضايا يتطلب تحديد الهيكل الإجمالي قبل البحث في التفاصيل، وأي أسلوب آخر سيكون فاقداً لرؤية الهدف المطلوب تحقيقه.

نظرية راند في الحقوق هي التي تشكل دفاعاً عن الرأسمالية، فهي تعرِّف الرأسمالية على النحو التالي: «الرأسمالية هي نظام اجتماعي يستند إلى الاعتراف بحقوق الأفراد بما في ذلك حقوق الملكية، التي تكون فيها كل الملكيات مملوكة ملكية خاصة». ينبغي الانتباه إلى أن الأساس الذي يقوم عليه تعريفُ راند يأتي في إطار الحقوق الفردية لا في إطار الطبقة التي تسيطر على وسائل الإنتاج أو الدرجة التي تتدخل بها الحكومة في المشاريع الخاصة. الرأسمالية ليست ببساطة نظاماً اقتصادياً. الواقع أن الرأسمالية في جوهرها بالنسبة لراند تتمثل في مذهب أخلاقي وليس اقتصادياً. إذا كان هناك احترام للحقوق الفردية في مجتمع ما، فإن ذلك المجتمع هو رأسمالي بالضرورة. مفهوم راند للرأسمالية مفهوم جديد من حيث المبدأ؛ لأنه يرى أن المجتمع الذي يقدّر الفن والأدب بصورة رئيسية، هو مجتمع رأسمالي مثل مجتمع يقدّر السيارات والقوارب ــ ما دام كلا المجتمعين يحترمان حقوق الأفراد.

أحد الملامح الفريدة لدفاع راند عن الرأسمالية، هو أنها لا ترى

الرأسمالية شراً لا بد منه (كما يعتقد كثيرٌ من المحافظين)، ولا تحاول الدفاع عنها ببساطة من حيث الفوائد الناتجة منها (كما يفعل الكثير من الاقتصاديين). ليست المسألة أننا يجب أن نصبر على النظام حتى نجني فوائده، كما نصبر على السماء عند زراعة حديقة زهور. راند، بالأحرى، تدافع عن الفكرة القائلة بأن صيغة التفاعل الإنساني ذاتها التي تدعو إليها الرأسمالية هي الصيغة الوحيدة المبررة أخلاقياً في التعاملات الاجتماعية بين الناس. لنتأمل الفقرة التالية:

> لا يكمن التبرير الأخلاقي للرأسمالية في ما يزعمه الإيثاريون من أنها تمثل أفضل طريقة لتحقيق «الصالح العام»... التبرير الأخلاقي للرأسمالية يكمن في حقيقة أنها النظام الوحيد الذي يتواءم مع الطبيعة العقلية للإنسان، وأنها تحمي بقاء الإنسان كإنسان، وأن قاعدتها المبدئية هي: العدل.

هذا ليس كلام آدم سميث أو فريدرك هايك أو ميلتون فريدمان في الدفاع عن الرأسمالية، لأن هؤلاء المفكرين دافعوا عن الرأسمالية من حيث ناتجها الاجتماعي الإجمالي. أما راند فهي تستهدف جوهر المسألة، لأنها هي وحدها التي أبدت استعدادها للقول بأن الرأسمالية هي بناء اجتماعي أخلاقي أصيل.

وقد كان على راند، لجعل رأيها في الرأسمالية أكثر قبولاً، أن تتغلب على بعض المفاهيم المغلوطة المنتشرة على نطاق واسع بشأن التأثيرات الاجتماعية للرأسمالية. فهي، على سبيل المثال، تبحث في فصل واحد من كتابها (الرأسمالية: المثالية المجهولة)، قضايا الاحتكار، والركود، والنقابات العمالية، والتعليم العام، والثروة الموروثة، ومدى عملية نظام عدم التدخل الحكومي. ليس بوسعنا القيام بفحص هذه

القضايا هنا، ونحيلُ القارئ إلى الفصول المشار إليها أعلاه وإلى فهرس المراجع في نهاية ذلك الكتاب. مع ذلك فإننا نستطيع على الأقل بيان موقف راند من بعض القضايا الأكثر فلسفيةً وعمومية.

لقد قيل غالباً بأن الرأسمالية نظامٌ يمجد السعي من أجل المصالح الخاصة، والقصد من هذا القول عادة هو توجيهُ ضربة إلى الرأسمالية؛ لكن بالنسبة لراند فإن تلك المقولة ليست وصفاً دقيقاً فقط، بل هي مقبولة أخلاقياً أيضاً. لقد تم بحث بعض القضايا المتعلقة بدور المصلحة الخاصة في المجتمع في هذا الكتاب وتم بحثها بتفصيل أكثر في المقال التالي الذي كتبه أنتوني فلو. لكن المرء لا يستطيع الإحاطة بوجهة النظر الكاملة لراند إذا كان تحليله يبين فقط بأن الرأسمالية هي نظام اجتماعي يقوم على مبادئ تتفق مع المصلحة الذاتية المنطقية. فراند تؤمن أيضاً، فيما يبدو، بأن الرأسمالية نظام يوفر حوافز لتطوير المصلحة الذاتية لدى الفرد. الرأسمالية، في المقام الأول، تروج لإحدى النقاط الأساسية لدى راند وهي الإنتاجية. مهما كانت طبيعة عمل الإنسان، فإن المنافسة والأسواق الحرة تميل لدفعه نحو تحقيق أفضل ما يمكنه إنتاجه في سياق معين. فنظراً لأنه ليس هناك ضمانات بأن المستويات التي تحققت لا يمكن تجاوزها، فإن هناك حوافز قوية لمواصلة الإنتاج بالمستوى الأقصى. إضافة لذلك، فإن أولئك الأكثر ابتكاراً وتجديداً لا يتوقفون عند مستوى العاديين والكسالى في مستوى نشاطهم، لأن هناك توقعاً تاماً لديهم بأنهم سيجنون ثمار جهودهم. الرأسمالية، باختصار، هي نظامٌ موجه لتحقيق الإنجازات.

تأتي القوة الدافعة لتحقيق الإنجاز من الطبيعة التنافسية للاقتصاد الرأسمالي. وهنا تؤكد راند أن المنافسة ليست شريعة الغاب ولا هي

حالة صراع للبقاء على طريقة كلبٍ يأكل كلباً. وتقول في ذلك «شعارُ كلبٍ يأكل كلباً لا ينطبق على الرأسمالية ولا على الكلاب». المنافسة ليست لعبة نتيجتها صفر حيث يربح شخص ويخسر آخر، بحيث ليس هناك مكسب إجمالي لكل الأطراف. بل المنافسة أسلوب في تنسيق النشاطات بحيث تتاح الفرصة لأولئك الأكثر كفاءة في استخدام مورد معين من أن يفعلوا ذلك. إنها نوع من التوازن البيئي الإنساني تشجعه السوق. ويتطور اقتصادٌ للموارد بحيث تكون النتيجة أن الكمية المناسبة من السلع الأفضل جودة يتم توجيهها نحو تلك المناطق التي تكون فيها مرغوبة أكثر أو مطلوبة أكثر. ليس الجدل حول كفاءة السوق جديداً بالنسبة لراند، لكن تركيزها على التأثيرات المفيدة للسوق على إحساس المرء بقيمته أو كفاءته هي رؤيتها الجديدة.

أياً كان الأمر، فحيث إن السوق تميل لوضع الموارد بين أيدي أولئك الأكثر خبرة في استخدامها، فإن الجميع يستفيدون ـ حتى أولئك الذين تغلّب عليهم منافسٌ أكثر كفاءة. وكما يقول لنا الاقتصاديون، فإن الفائدة من تخصيصٍ كفؤ للموارد ـ من خلال الأسواق الحرة ـ تعني مستوى معيشةٍ أفضل بالنسبة للجميع. لا يتحقق نجاحُ طرفٍ ما في السوق على حساب طرفٍ آخر؛ لأنه لو كان الأمر كذلك، فلن يكون هناك تقدم في مستوى المعيشة ـ وسيكون كل فردٍ معنياً ببساطة بتغيير وضعه. لكن إذا نظرنا إلى المنافسة باعتبارها أداةً توجيهية، فسندرك بأن نجاح البعض وفشل بعض آخر هو إشارة إلى الكيفية التي ينبغي بها توجيه الموارد. وحيث إن نظام السوق يسمح بالحركة باتجاه تلك الإشارات بسرعة وبصورة تامة، فإن الكفاءة التي يتم تحقيقها عندئذٍ تنتج فائضاً كافياً لرفع مستوى معيشة الجميع.

من المهم بهذا الصدد الإدراك بأن الأرباح (خلافاً للاعتقاد الشائع) لا تتحقق أيضاً على حساب طرف آخر. خلافاً للنظرية الماركسية من أن التقدم في نظام رأسمالي هو نتيجةٌ لاستغلال فائض جهد العمال، فإن راند تؤكد أن الرأسمالية هي النظام الوحيد الذي يزيل التضحية تماماً من التعامل بين البشر. الجماعية، أياً كان شكلها، هي نظامٌ يتم فيه التضحية بالبعض لصالح الآخرين. طبيعة التضحية في الأنظمة الاجتماعية الجماعية تنطلق من استعدادها لاعتبار «حاجات المجتمع» أهم من مصالح الفرد الخاصة. وتعرض راند هذه المسألة بصورة درامية على النحو التالي:

> النظرية الأخلاقية الاشتراكية تستبدل الله بـ«المجتمع» ـ ورغم زعمها بأن اهتمامها الرئيسي يتركز على الحياة على الأرض، فإن الحياة المقصودة ليست حياة الإنسان ولا حياة الفرد، بل حياة كيانٍ بلا روح، وهو الجماعة... فبقدر ما يتعلق الأمر بالفرد، فإن واجبه الأخلاقي هو أن يكون دون ذات، ودون صوت، وعبداً بلا حقوق لأي حاجةٍ أو ادعاءٍ أو مطلبٍ يؤكده الآخرون.

الواقع أن الماركسيين محقّون في التحدث عن الفائض (أي الربح) باعتباره الدافع للتقدم في المجتمع الرأسمالي؛ لكن ذلك الفائض هو ظاهرةٌ فردية لا ظاهرة طبقية. الإنتاج في المجتمع الرأسمالي هو عملية جهودٍ فردية منسقة بموجب اتفاقيات تعاقدية. ليس هناك من يُرغم على التعامل مع من يجد أنهم يضرون بمصالحه. هذا لا يعني القول بأن الرأسمالية بلادٌ خيالية لا يواجه فيها أحد خيارات صعبة أو يجد نفسه في مواقف لا يحبها. لكن الرأسمالية تتمسك بالوعد بأنه لن يصار إلى الاستيلاء على إنتاج جهود شخصٍ ما دون

موافقته، وأنه لا يتعين على الإنسان أن يبذل جهوده في سبيل هدفٍ لم يكن من اختياره. صحيحٌ أن ما يعرضه شخصٌ ما على الآخرين قد لا يكون مطلوباً من جانبهم، لكن حرية رفض منتج ما هي الوجه الآخر لحرية عرضه. ولذلك، فإن العلاقات الإنسانيةً لا تقوم على التضحية، أي أنها تكتمل فقط عندما يوافق الجميع على أسلوب عملٍ معين. إذا كان التفاعل الطوعي بين الناس أسمى أخلاقياً من التفاعل القائم على الإكراه، فليس هناك إذن أساسٌ للتصحيح القسري لنتائج التفاعل الطوعي. الأفراد الذين يدخلون في تعاملات عادلة ــ أي الذين يتعاقدون طوعياً لغايات متفق عليها بصورة متبادلة ـ لا يمكن إرغامهم عندئذ على الدخول في معاملات غير طوعية. وقد أطلق نوزيك على نظرية العدالة، التي تأخذ في الحسبان فقط الأفعال السابقة لمعرفة ما إذا كانت الممتلكات الحالية قد تم اكتسابها طوعياً، نظرية الحق التاريخي. نظرية الحق تخالف نظرية تعتمد على مبادئ «الحالية النهائية» أي المبادئ التي تدعو إلى التزام المجتمع ببعض الأنماط المحددة. جوهر جدلية نوزيك هو أنه إذا كانت الأفعال السابقة قد تمت بصورة طوعية من جميع الأطراف المعنية، فليس هناك أساسٌ لمحاولةٍ لاحقة لتصحيح نتائج هذه التعاملات.

المكانة الجوهرية التي أعطتها راند لحرية الاختيار قد تعني ضمناً أن خيار الدخول في تعاملات تجارية ضارة بالمصالح الموضوعية للإنسان (مثل خيار استهلاك السجائر) هو خيارٌ أفضل من المحاولات الإكراهية لمنع السلوك الضار. لذلك، فإن كل خطط إعادة التوزيع الإجبارية وكل محاولات منع الناس من الإضرار بأنفسهم هي سيئةٌ بطبيعتها. المجتمع الذي يمزج بين التعاملات الحرة والتعاملات الإكراهية هو مجتمع اختار الجمع بين نظريتين غير متوافقتين بشأن الصيغة الصحيحة للتفاعل بين الناس. وكما أن الاقتصاد المختلط غيرُ

مستقرٍ بطبيعته لأن جيوب التجارة الحرة تميل لزعزعة الخطط المفروضة من الدولة، كذلك أيضاً يؤدي الخلط بين التعاملات الطوعية والإكراهية لزعزعة القيم الأخلاقية للمجتمع.

اليوم هناك تشوش هائل حول ما هي الطرق الصحيحة وغير الصحيحة للتفاعل بين الناس. والنتيجة يجب أن تكون إما مزيداً من القيود على الحرية أو مزيداً من إلغاء القيود الموجودة فعلاً. هذا هو الخيار الذي نواجهه. ورغم أنه يبدو أننا نختار الأسلوب الأول، فإن حقيقة وجود خيارات لدينا تعني بأننا لسنا محكومين بذلك البديل.

وعلينا أن نتذكر، أنه في كل نقاشات راند حول فضائل الرأسمالية لم يكن هناك وجود لنظام رأسمالي يقوم على عدم تدخل الدولة. الكثير من الإساءات المزعومة في العمل بالنظام الرأسمالي ـ مثل الركود، والفقر، والحروب ـ لا يمكن أن تعزى للرأسمالية نفسها، بل لأعمال الدولة. ولذلك، فإن كثيراً من الأمثلة المستخدمة ضد الرأسمالية هي ببساطة خارج الموضوع. تبرير هذا الزعم الأخير يقع خارج نطاق هذه المقالة. وقد أوردناه هنا فقط لتنبيه القارئ إلى حقيقة أنه يتعين على الإنسان أن يميز بين النتائج التي يمكن أن تعزى مباشرة للسوق، وبين تلك التي تعزى للدولة (أو لخليطٍ من السوق والدولة). راند تؤكد أنه عندما يدرس الإنسان الدليل بعناية، فسيجد أن أفعال الحكومة هي المسؤولة عادة عن حالات الإساءة التي تعزى لنظام السوق.

الادعاء بأن الدولة هي المسؤولةُ غالباً عن زيادة المشاكل التي كان يمكن أن تكون غير موجودة أو أقل حدة في نظام السوق، يقتضي على الأقل عرضاً مجملاً لرأي راند في دور الدولة وطبيعتها. يجب

علينا، بعبارة أخرى، أن نعرف ما الذي تراه راند حدوداً مسموحة لسلطة الدولة وذلك قبل أن نحدد ما إذا كانت دولةٌ ما قد تجاوزت هذه الحدود. راند تقْصُرُ وظيفة الدولة على استخدام القوة المادية في الردّ على العدوان. والمبدأ الأساسي خلف السماح باستخدام القوة في إطار الرد باستخدام القوة المادية هو حق الدفاع عن النفس. الأفراد يتمتعون بحق الدفاع عن النفس لأنه بدون حق كهذا لن تكون هناك حمايةٌ لحقوقهم الأخرى. الدولة تتصرف بالنيابة عن هذا الحق في الدفاع عن النفس، والسبب في أن الدولة تقوم بذلك بدلاً من الأفراد أنفسهم هو، فيما يبدو، احتمالُ الرد بصورة مفرطة على اعتداءات بسيطة. إضافةً لذلك، فبدون مجموعةٍ من القواعد تحدد الدليل والعقوبة، فلن تكون هناك وسيلةٌ للحكم في الادعاءات المتعلقة بانتهاكات الحقوق. وبدون أن يكون هناك أسلوبٌ ما للتقاضي، فسيكون بوسع الناس التعامل فيما بينهم بأي طريقة تدفعهم إليها رغباتهم. وفي ظل نظامٍ كهذا، لا يمكن حماية أي حقوق. لكن لا يبدو أن لدى راند نظرية محددة عن العقوبات ولا نظرية مفصلة حول صياغة قواعد صحيحة للإثبات.

الدور الأساسي للحكومة هو حماية حقوق الأفراد، ليس فقط عن طريق منع العنف المادي، بل أيضاً عن طريق تطبيق الاتفاقيات التعاقدية. راند ترى خرق الاتفاقيات (إلى جانب الخداع والسلب) إستخداماً غير مباشرٍ للقوة. في حالاتٍ كهذه، يتم الحصول على الممتلكات دون موافقة، ثم إن مجرد الاحتفاظ بها بعد ذلك، يعدّ حيازة لها بالقوة لا بالحق. مع ذلك، فليس المبرر الوحيد لوجود الحكومة هو حماية الحقوق. هناك تبرير آخر يكمن في حقيقة أنه دون توفر حمايةٍ كهذه، فإن الحضارة ستكون مستحيلة، والحضارة ضرورية للناس لتحقيق أهدافهم المشروعة كبشر. يتواصل هذا الدفاع عن

الحكومة في الفقرات التالية، مع الأخذ في الحسبان أن الحقوق نفسها يُنظر إليها في إطار ما هو ضروري لحياة إنسانية سليمة.

تتبنى راند بصورة أساسية وجهة النظر الويبريانية[1] بصورة أساسية التي تقول بأن الحكومة تمتلك احتكاراً للقوة المادية. والوضع الاحتكاري للحكومة يعني أنها تمتلك إمكانيةً كبيرة لانتهاك الحقوق. وبالتالي، فإن القيود على تصرفات الحكومة في هذا الشأن هي نفسها المفروضة على الأفراد ـ وجوب عدم البدء في استخدام القوة. إضافة لذلك، فحيث إن الحكومة تمتلك احتكاراً للاستخدام القانوني للقوة، فإن العواقب المحتملة لانتهاكها للحقوق هي أكثر خطورة من الانتهاكات الجنائية للحقوق (حتى لو جمعنا كل العواقب المحتملة للأفعال الجنائية في وقتٍ ما). هذه العواقب المحتملة لإساءة استخدام الحكومة للقوة تقتضي وضع حدود معينة على الحكومة. إن أنظمة ستالين وهتلر وماو شواهد دائمة تذكرنا بأن انتهاكات الحقوق تتم غالباً وبدرجة أكبر بكثير من الحكومات لا من المجرمين.

الآن، وقد أعطينا صورة عن المجالات الأساسية للنظرية السياسية لراند، فإننا نواجه السؤال عن أين تكمن بالضبط إسهامات راند في هذا المجال. بصرف النظر عن نقاط محددةٍ عديدة وهامة يمكن ذكرها، فقد تكون أكثر الملاحظات عمومية حول إسهامها هي ما يلي: راند تحاول الجمع بين وجهة نظرٍ تقليدية أو سابقة للحداثة بصورة أساسية حول الإنسان وبين مذهبٍ سياسي حديث؛ أي بعبارة

(١) نسبة إلى عالم الاجتماع والاقتصاد الألماني ماكس ويبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠).

أخرى، وجهة نظر أرسطوطالية لطبيعة الإنسان مندمجةً في مذهبٍ سياسي ليبرالي. الجدلية المطروحة هي، كما رأينا، أن حرية التصرف في المجتمع هي جزء مما هو ضروري لحياة إنسانية سليمة ــ بل في الواقع ما هو ضروري لتحقيق قدراتنا الإنسانية المحتملة. هناك مفكرون آخرون آمنوا بصورة أساسية بوجهة نظر تقليدية حول الإنسان، وكانوا في الوقت ذاته ليبراليين سياسياً. لكن ليس هناك من حدد العلاقة بين وجهتي النظر هاتين بوضوحٍ ودقة مثل آين راند. هناك حاجةٌ للمزيد من التأمل في تفاصيل عديدة، وهناك بالتأكيد خلافات في الآراء يجب تسويتها. مع ذلك، فإن راند تعرض لنا الخطوط الرئيسية لنظرية يمكنها حفز الكثير من البحث والنقاش الأكاديمي. وهذا الكتاب هو الخطوة الأولى في ذلك الجهد لبحث مزايا التعاليم الراندية. التزمت راند دائماً وبقوة، كما القدماء، بوجهة النظر القائلة بأن الأفكار لا تترتب عليها نتائج فقط، بل إن لها أيضاً تأثيراً هاماً على الثقافة. إضافة لذلك، فإن راند لا تتردد في قناعتها بالأهمية الكبرى للفلسفة. ويبلغ تأكيدها على دور الفكر ذروته في الأهمية التي تعلقها على أهم الموضوعات الفكرية: الفلسفة. ويمكن تلخيص نصيحتها للفلاسفة وللمفكرين الآخرين أيضاً في الفقرة التالية:

يتعين على خيرة المفكرين في الوقت الحاضر أن يفكروا بالقوة التي يمتلكونها، ولكنهم لم يمارسوها ولم يفهموها قط بصورة تامة. إذا كان أيٌّ منهم يعتقد بأنه ابنٌ بالتبني عديمُ الحيلة والفاعلية لثقافةٍ «مادية» لا تمنحه ثروة ولا شهرة... فعليه أن يدرك بأن الأفكار ليست فراراً من الواقع، وليست هواية لعُصابيين «عديمي الاكتراث» يعيشون في أبراجٍ عاجية، بل هي القوةُ الأكثرُ أهميةً وإنتاجيةً في تاريخ البشرية.

روبرت نوزيك

نظرية العدالة في الحقوق

أعاد كتاب الفيلسوف في جامعة هارفارد روبرت نوزيك (الفوضى والدولة واليوتوبيا) الصادر عام ١٩٧٤، فكرة الحقوق الفردية إلى دائرة الضوء في أوساط الفلاسفة الأكاديميين. وقد أكد نوزيك أن «دولة في الحد الأدنى، محددة بالوظائف الضيقة المتمثلة في الحماية ضد القوة والسرقة والاحتيال، وتطبيق التعاقدات، وما إلى ذلك، هي التي يمكن تبريرها؛ وأن أي دولة أكثر اتساعاً من ذلك ستنتهك حقوق الإنسان في عدم إرغامه على عمل أشياء معينة». منذ صدور (الفوضى والدولة واليوتوبيا) أصبح يتعين على الفلاسفة الذين يسعون لتبرير دولة موسعة الرد على حجج نوزيك، رغم أنهم واصلوا غالباً تجنب الرد على الطروحات المختلفة لميزس وراند وروثبارد. في هذا المقال المقتطف، يطرح نوزيك نظريته

حول العدالة في الحقوق مؤكداً أن أي نظرية عدالة لحالة نهائية تتطلب تدخلاً دائماً في خيارات الأفراد البالغين.

الدولة في حدودها الدنيا هي أوسعُ دولةٍ يمكن تبريرها، وأي دولة أوسع من ذلك تنتهك حقوق الناس. ومن المستحيل في نطاق هذا الكتاب دراسة كل الأسباب التي تم طرحها. ولذلك، سأركز على تلك الأسباب المعترف بها عموماً بأنها الأكثر أهمية وتأثيراً، لكي نعرف بدقة مواضع قصورها. في هذا الفصل، سنتطرق إلى الادعاء القائل بأن هناك مبرراً للدولة الموسعة لأنها ضرورية (أو الأداة الأفضل) لتحقيق العدالة في التوزيع؛ وفي الفصل التالي سنتناول ادعاءات مختلفة أخرى.

إن مصطلح «عدالة توزيعية» ليس مصطلحاً محايداً. معظم الناس يفترضون لدى سماعهم مصطلح «توزيع» بأن هناك شيئاً ما أو آلية ما تستخدم قواعد أو معايير لتوزيع كميةٍ من المواد. قد تحدثُ أخطاءٌ في عملية توزيع الحصص هذه، ولذلك يبقى هناك سؤال عما إذا كان من المفروض، على الأقل، أن تجري عمليةُ إعادةِ توزيع؛ وما إذا كان يتعين علينا أن نكرر مرة أخرى ما كنا قد فعلناه من قبل، لكن بصورة أردأ. بيد أننا لسنا في وضع أطفالٍ أعطاهم قطعاً من الكعك شخصٍ أخذ الآن يحاول في المرحلة الأخيرة إجراء تصحيحٍ لإهماله في تقطيع الكعكة إلى أجزاء متساوية. ليس هناك توزيع (مركزي)، وليس هناك شخصٌ أو مجموعةٌ لهم الحق في السيطرة على كل الموارد بحيث يقررون كيفية توزيعها. ما يحصل عليه كلُّ شخصٍ يحصل عليه من

الآخرين مقابل شيء ما، أو هِبةً. في المجتمع الحر، يتولى أشخاصٌ مختلفون السيطرة على موارد مختلفة، والملكيات الجديدة تنشأ نتيجةً للتبادلات الطوعية والتصرفات الحرة بين الناس. ليس هناك توزيعٌ لحصص أكثر مما يمكن أن يكون هناك توزيع للأزواج والزوجات في مجتمع يختار فيه الأشخاص من سيتزوجون. النتيجة الكلية هي نتاجٌ لقراراتٍ فردية كثيرة يحق لمختلف الأفراد المعنيين اتخاذها. صحيحٌ أن بعض استخدامات مصطلح «توزيع» لا تعني ضمناً توزيعاً سابقاً تم بصورة صحيحةٍ وفقاً لمعيارٍ ما (مثلاً «التوزيع الاحتمالي»)؛ مع ذلك، وبالرغم من عنوان هذا الفصل «عدالة التوزيع»، فمن الأفضل استخدام مصطلحٍ محايد بشكل واضح. سنتحدث عن ملكيات الناس؛ مبدأُ عدالةٍ في الملكيات يصف (جزءاً) مما تخبرنا العدالة بأنها (تحتاج له) بشأن الملكيات. سأبين أولاً ما أعتقد أنه الرأي الصحيح في مسألة العدالة في الملكيات، ثم أتحول بعد ذلك لبحث الآراء الأخرى.

يتألف موضوع العدالة في التوزيع من ثلاثة عناوين رئيسية. الأول هو **الاكتساب الأساسي للملكيات**، أو تخصيص الأشياء غير المملوكة. هذا يشمل القضايا المتعلقة بالكيفية التي يمكن أن تصبح بها الأشياء غير المملوكة مملوكة، والسبيل، أو السبل، التي يمكن أن يتم عن طريقها امتلاك الأشياء غير المملوكة، والأشياء التي يمكن امتلاكها باستخدام هذه السبل، وإلى أي حد يمكن امتلاك أشياء باستخدام سبيل معين، وما إلى ذلك. وسنشير إلى الحقيقة المعقدة حول هذا العنوان، والتي لن نضع لها صياغة هنا، باعتبارها مبدأ العدالة في الاكتساب. العنوان الثاني يتعلق **بنقل أو تحويل الملكية** من شخصٍ لآخر. ما هي السبل التي يمكن بواسطتها لشخص أن ينقل ملكياته لشخص آخر؟ كيف يمكن لشخصٍ اكتساب ملكية

من شخص آخر يملكها؟ تحت هذا العنوان تندرج أوصاف عامة للتبادل الحر والإهداء و(من ناحية ثانية) الاحتيال، إضافة إلى الإشارة لتفاصيل تتعلق بتقاليد معينة تتم مراعاتها في مجتمعٍ ما. سنطلق على الحقيقة المعقدة لهذا الموضوع مبدأ العدالة في النقل. (وسنفترض أنه يشمل أيضاً مبادئ تحكم الحالة التي يمكن بها لشخصٍ ما التخلي عن مُلكيته وإعادتها لحالة اللامُلكية).

لو كان العالم عادلاً تماماً فإن التعاريف الأولية التالية ستغطي تماماً موضوع العدالة في الملكية.

١ ــ الشخص الذي يكتسب ملكية وفقاً لمبدأ العدالة في الاكتساب يصبح له حقّ في تلك الملكية.

٢ ــ الشخص الذي يكتسب ملكيةً وفقاً لمبدأ العدالة في النقل من شخصٍ آخر له حقّ في ملكيتها، يصبح له حق في تلك الملكية.

٣ ــ ليس لأحد حقّ في أيّ ملكية إلا (بتكرار) تطبيق ١ و٢ أعلاه.

المبدأ الكامل لعدالة التوزيع ينص ببساطة على أن التوزيع يكون عادلاً إذا كان هناك حق لكل أصحاب الملكيات بموجب التوزيع.

والتوزيع يكون عادلاً إذا نشأ عن توزيع عادلٍ آخر بوسائل مشروعة. الوسائل المشروعة للانتقال من توزيعٍ إلى آخر يحددها مبدأ العدالة في النقل. «الخطوات» المشروعة الأولى يحددها مبدأ العدالة في الاكتساب. كلُّ ما ينشأ عن حالةٍ عادلة وبخطواتٍ عادلة يعدّ عادلاً. وسائل التغيير المحددة بمبدأ العدالة في النقل تحافظ على

العدالة. وكما أن القواعد الصحيحة للاستنتاج تحافظ على الحقيقة، وأيُّ استنتاجٍ تم استخلاصُه عن طريق التطبيق المتكرر لقواعد كهذه انطلاقاً من حيثيات حقيقية فقط، هو استنتاجٌ حقيقي، كذلك، فإن وسائل الانتقال من حالةٍ إلى أخرى وفقاً لمبدأ العدالة في النقل هي أيضاً حافظةٌ للحقيقة، وأيُّ حالةٍ تنشأ فعلاً من نقلٍ متكرر وفقاً للمبدأ الخاص بحالةٍ عادلة هي بذاتها حالةٌ عادلة. التشابه بين النقل الحافظ للعدالة والنقل الحافظ للحقيقة يبين المواضع التي يفشل فيها هذا التشابه كما يبين متى يكون معبراً عن الحقيقة. إمكانيةُ استخلاص نتيجةٍ عن طريق وسيلةٍ حافظة للحقيقة انطلاقاً من حيثياتٍ حقيقية يكفي لبيان صحة تلك النتيجة. حقيقة أنه كان بإمكان ضحايا لصٍّ أن يقدموا باختيارهم هدايا له، لا تعطي لذلك اللص حقاً في ما اكتسبه بطريقة غير صحيحة. العدالةُ في الملكية تاريخية؛ إنها تعتمد على ما قد حدث فعلاً. وسنعود إلى هذه النقطة لاحقاً.

لا تنشأ جميع الحالات الحقيقية وفقاً لمبدأي العدالة في الملكية: مبدأ العدالة في الاكتساب ومبدأ العدالة في النقل. هناك أشخاص يسرقون من الآخرين أو يسلبونهم عن طريق الاحتيال، أو يستبعدونهم بحيث يستولون على إنتاجهم ويمنعونهم من العيش كما يشاؤون، أو يمنعون آخرين بالقوة من التنافس في التعاملات. كل هذه الأساليب غيرُ مسموحٍ بها لنقل الملكية من حالة إلى أخرى. وهناك أشخاصٌ يكتسبونَ ملكياتٍ بوسائل لا يقرها مبدأ العدالة في الاكتساب. وجودُ ظلمٍ سابق (انتهاك سابق لأول مبدأين في العدالة في الملكية) يبرز العنوان الرئيسي الثالث في موضوع العدالة في الملكية: **إزالة الظلم في الملكية**. إذا كان الظلم السابق قد أدى إلى تكوين الملكية الحالية بطرق متنوعة، بعضها محدد وبعضها

ليس كذلك، فما الذي ينبغي عمله الآن، إذا كان هناك بالإمكان عمل أي شيء، لرفع ذلك الظلم؟ ما هي التزامات الذين يمارسون الظلم إزاء أولئك الذين هم في وضعٍ أسوأ مما كانوا سيكونون عليه لو لم يحدث ذلك الظلم؟ أو مما كانوا سيكونون عليه لو تم دفع تعويض فوري لهم؟ كيف، إذا أمكن على الإطلاق، تتغير الأشياء إذا كان المستفيدون والمتضررون ليسوا هم الأطراف المباشرة في فعل الظلم، بل هم، على سبيل المثال، ورثتهم؟ هل يقع ظلمٌ على شخصٍ كانت ممتلكاته نفسها نتيجة لظلمٍ لم تجر معالجته؟ إلى أي مدى يجب على المرء العودة في الزمان لتنظيف سجلاته التاريخية من المظالم؟ ما المسموح به لضحايا الظلم لكي يصححوا المظالم التي وقعت عليهم بما في ذلك المظالم العديدة من جانب أشخاصٍ يعملون من خلال حكوماتهم؟ ليس لديّ علاجٌ ناجح أو متطورٌ نظرياً لقضايا كهذه.

لنفترض، بالكثير من المثالية، أن بحثاً نظرياً مستفيضاً سيخرج بمبدأ للمعالجة. هذا المبدأ يستخدم معلوماتٍ تاريخية حول حالات سابقة والمظالم التي وقعت فيها (حسب تعريف أول مبدأين للعدالة والحق في عدم التدخل)، ومعلوماتٍ حول المجرى الفعلي للأحداث الذي تدفق نتيجة لهذه المظالم حتى الوقت الحاضر، وينتج من ذلك وصفٌ (أو أوصافٌ) للملكيات في المجتمع. ويفترض أن مبدأ التصحيح أو المعالجة سيستخدم أفضل تقديرٍ للمعلومات المحتملة حول ما كان يمكن أن يحدث (أو توزيعاً احتمالياً لما كان يمكن أن يحدث، باستخدام القيمة المتوقعة) لو لم تحدث حالة عدم الظلم. إذا تبين أن الوصف الحقيقي للملكية ليس هو أحد الأوصاف الناتجة من تطبيق مبدأ التصحيح، فعند ذلك يجب تطبيق أحد الأوصاف الناتجة من تطبيق ذلك المبدأ.

الملامح العامة لنظرية العدالة في الملكية هي أن ملكية الإنسان تعدّ عادلة إذا كانت تحق له وفقاً لمبادئ العدالة في الإكتساب والنقل، أو وفقاً لمبدأ معالجة الظلم (كما هو محدد بموجب المبدأين الأولين). إذا كانت ملكيات الناس جميعاً عادلة، فإن مجموع الملكيات (التوزيع) يكون عادلاً. لتحويل هذه الملامح العامة إلى نظرية محددة، يتعين علينا تحديد تفاصيل كل من المبادئ الثلاثة للعدالة في الملكية: مبدأ اكتساب الملكية، ومبدأ نقل الملكية، ومبدأ تصحيح أو معالجة الانتهاكات للمبدأين السابقين. لن أحاول القيام بهذه المهمة هنا. (وقد تم بحث مبدأ لوك في عدالة الاكتساب أدناه).

المبادئ التاريخية ومبادئ النتيجة النهائية

تلقي الملامح العامة لنظرية الحقوق الضوء على طبيعة المفاهيم الأخرى لعدالة التوزيع وعيوبها. نظرية عدالة التوزيع في الحقوق تاريخية؛ ويعتمد ما إذا كان توزيعٌ ما عادلاً على الكيفية التي حدث بها. على النقيض من ذلك، فمبدأ الشريحة الزمنية الحالية للعدالة يؤكد أن عدالة التوزيع تتقرر بالكيفية التي يجري بها التوزيع (من يملك ماذا) على أساس مبادئ تنظيمية للتوزيع العادل. شخصٌ يؤمن بمذهب المنفعة ويحكم على أي نوعين من التوزيع عن طريق معرفة أي منهما أكثر نفعاً، وإذا تعادلت منفعتهما، يطبق معياراً معيناً للمساواة ليختار التوزيع الأكثر مساواة، يكون مؤمناً بمبدأ الشريحة الزمنية الحالية للعدالة. مثلما يؤمن بذلك شخص لديه جدول ثابت للمبادلة بين كمية السعادة والمساواة. كل ما ينبغي أخذه في الحسبان، طبقاً لمبدأ الشريحة الزمنية الحالية للعدالة هو من يحصل على ماذا في نهاية الأمر؛ ففي مقارنة أي نوعين من التوزيع لا يحتاج المرء سوى للنظر إلى المصفوفة التي قام عليها التوزيع. لا

حاجة هنا لإضافة مزيد من المعلومات إلى مبدأ العدالة. ويترتب على مبادئ كهذه للعدالة أنّ أي توزيعين متطابقين هيكلياً هما عادلان بالدرجة نفسها. (يمكن اعتبار توزيعين متطابقين هيكلياً إذا كانت لهما الملامح الخارجية نفسها، لكن ربما مع اختلاف في المواقع التي يشغلها الأشخاص. أن يكون لي عشرة ولك خمسة، وأن يكون لي خمسة ولك عشرة هما توزيعان متطابقان هيكلياً). اقتصاديات الرفاه الاجتماعي هي نظرية الشريحة الزمنية الحالية للعدالة. ويُنظر إلى الموضوع باعتباره منطلقاً من أسس تمثل فقط المعلومات الحالية حول التوزيع. هذا، بالإضافة إلى بعض الأحوال العادية (مثلاً اختيار التوزيع لا يختلف بتغيير عناوين أعمدة المصفوفة)، يضمنُ أن اقتصاديات الرفاه الاجتماعي ستكون نظرية شريحة زمنية حالية، مع كل نواقصها.

معظم الأشخاص لا يقبلون مبادئ الشريحة الزمنية الحالية باعتبارها تشكل كل قصة الحصص التوزيعية، ويعتقدون أن هناك علاقة، عند تقييم عدالة حالةٍ ما، لا لاعتبار التوزيع الذي تشمله فقط، بل أيضاً الكيفية التي حدث بها التوزيع. إذا كان هناك بعض الأشخاص في السجن بسبب ارتكاب جريمة أو جرائم حرب، فإننا لا نقول إنه في سبيل تقييم عدالة التوزيع في المجتمع فإننا يجب أن ننظر فقط ما لدى هذا، وما لدى هذا، وما لدى هذا... في الوقت الحاضر. ونفكر أنه ينبغي التساؤل عما إذا كان من فعل شيئاً عوقب بسببه يستحق حصة أقل. معظم الناس سيوافقون على وجود علاقة بين مزيد من المعلومات بالنسبة للعقوبات والجزاء. لنتأمل أيضاً الأشياء المرغوبة. أحد الآراء التقليدية للاشتراكيين هو أن العمال لهم حق بنتاجِ جهودهم وثمارها كاملة؛ فهم قد اكتسبوا ذلك؛ والتوزيع لا يكون عادلاً إذا لم يُعطَ للعمال ما هو

حقّ لهم. استحقاقات كهذه تستند إلى تاريخ سابق. وليس هناك من اشتراكي يؤمن بهذه الأفكار سيجد من المريح أن يقال له بأنه لأن التوزيع الفعل (أ) تصادف أن تطابق هيكلياً مع التوزيع الذي يرغبه (د)، فإن (أ) تبعاً لذلك ليس أقل عدلاً من (د)؛ إنه يختلف فقط من حيث إن المُلاك «الطُفيليين» لرأس المال يتلقون بموجب (أ) ما يستحقه العمال بموجب (د)، ويتلقى العمال بموجب (أ) ما يستحقه الملاك بموجب (د)، أي القليل جداً. هذا الاشتراكي يؤمن، وهو محق في ذلك برأيي، بأفكار الكسب، والإنتاج، والاستحقاق، والحق، وما إلى ذلك، ويرفض مبادئ شريحة الوقت الحالي التي تنظر فقط إلى هيكل المجموعة الناتجة من الممتلكات. (مجموعة الممتلكات الناتجة من ماذا؟ أليس مما هو غير جديرٍ بالتصديق أن لا يكون هناك تأثيرٌ على الإطلاق للكيفية التي أُنتجت بها الممتلكات وظهرت إلى حيز الوجود على من ينبغي له أن يمتلك ماذا؟). خطأه يكمن في رأيه بشأن الاستحقاقات التي تنشأ من أي نوع من عمليات الإنتاج.

إننا نفسر الموضوع الذي نبحثه تفسيراً ضيقاً للغاية عندما نتحدث عن مبادئ شريحة الوقت الحالي. لن يحدث أيُّ تغييرٍ إذا عملت المبادئ الهيكلية بموجب تسلسلٍ زمني لمضمون شريحة الوقت الحالي، وأعطت، على سبيل المثال، لشخصٍ ما أكثر مما ينبغي لمعادلة النقص الذي تكبده في وقت سابق. إنّ نفعياً، أو مساواتياً، أو شخصاً يجمع بين المبدأين سيرث بمرور الزمن مصاعب رفاقه الأقل تبصراً. ولا تفيده في ذلك حقيقة أن بعض المعلومات التي يراها الآخرون ذات علاقة في تقييم توزيع ما تنعكس، بصورة لا رجعة عنها، في قواعد سابقة. ابتداءً من الآن، سنشير إلى مبادئ توزيع غير تاريخية كهذه، بما في ذلك مبادئ شريحة الوقت الحالي

باعتبارها مبادئ النتيجة النهائية أو مبادئ الحالة النهائية.

خلافاً لمبادئ النتيجة النهائية في العدالة، فإن المبادئ التاريخية للعدالة تؤكد أن الظروف السابقة أو التصرفات السابقة للناس يمكنها إيجاد استحقاقاتٍ تفاضلية أو حقوق تفاضلية في الأشياء. ويمكن معالجة ظلم بالانتقال من توزيعٍ إلى آخر متطابقٍ معه هيكلياً، لأن الثاني، لكونه مماثلاً في الشكل، قد ينتهك حقوق الناس أو استحقاقاتهم؛ وقد لا يكون ملائماً للتاريخ الحقيقي.

التنميـط

مبادئ العدالة في الممتلكات التي وصفناها، هي مبادئ تاريخية. ولكي نفهم خواصها الدقيقة بصورة أفضل سنميز بينها وبين نوع فرعي آخر من المبادئ التاريخية. لنأخذ، على سبيل المثال، مبدأ التوزيع طبقاً للجدارة المعنوية. هذا المبدأ يتطلب أن تختلف الحصص التوزيعية الكلية اختلافاً مباشراً حسب الجدارة المعنوية؛ لا يحق لإنسانٍ أن يأخذ حصة أكبر من شخص آخر يتمتع بجدارة معنوية أكبر. (لو كان بالإمكان ليس فقط مجرد تقدير الجدارة المعنوية بل قياسها على مقياس مدرج أو نسبي، فسيكون من الممكن صوغ مبادئ أقوى). أو لنأخذ المبدأ الناتج من إحلال «الفائدة للمجتمع» محل «الجدارة المعنوية» في المبدأ السابق. أو بدلاً من «التوزيع حسب الجدارة المعنوية» أو «التوزيع حسب الفائدة للمجتمع»، قد نأخذ في الحسبان «التوزيع حسب الوزن الإجمالي للجدارة المعنوية، والفائدة للمجتمع، والحاجة» بقيمة متساوية لأبعادها المختلفة. لنطلق على مبدأ في التوزيع «نمطياً» إذا بيّن أن التوزيع سيختلف وفقاً لبُعدٍ طبيعي، أو مجموعة موزونة من الأبعاد الطبيعية، أو تفسير معجمي

للأبعاد الطبيعية. ولنقل بأن توزيعاً ما هو نمطي إذا تواءم مع مبدأ نمطي. (أعترف بأني أتحدث عن أبعاد طبيعية دون معيار عامٍّ لها، لأنه من الممكن، في أي مجموعة من الممتلكات، التحايل ببعض الأبعاد الاصطناعية لتختلف وفقاً لتوزيع تلك المجموعة). مبدأ التوزيع حسب الجدارة المعنوية هو مبدأٌ تاريخيٌّ مُنَمَّط يحدِّد توزيعاً نمطياً. «التوزيع حسب مستوى الذكاء» هو مبدأٌ نمطي يبحث عن معلوماتٍ ليست موجودةً في المصفوفات التوزيعية. لكنه ليس مبدأً تاريخياً، من حيث إنه لا يبحث عن أي تصرفات سابقة توجِد استحقاقات تفاضلية لتقييم توزيعٍ ما؛ إنه يتطلب فقط مصفوفات توزيعية تُعنوَنُ أعمدتها بمؤشراتِ الذكاء. بيد أن التوزيع في مجتمعٍ ما قد يتكون من توزيعات منمطةٍ بسيطة دون أن تكون هي ذاتها ببساطة نمطية. القطاعات المختلفة قد تعمل بأنماط مختلفة أو قد تعمل تشكيلةٌ من الأنماط بنسبٍ مختلفة في مجتمعٍ معين. سنطلق على توزيعٍ مكون بهذا الأسلوب، من عدد قليلٍ من التوزيعات النمطية، «توزيعاً نمطياً»، وسنتوسع في استخدام تعبير «نمط» ليشمل الأنماط الإجمالية الناجمة عن توليفةٍ من مبادئ الحالة النهائية.

تكاد كل مبادئ العدالة التوزيعية المطروحة أن تكون مبادئ منظمة: لكلٍّ حسب جدارته المعنوية، أو احتياجاته، أو إنتاجه الهامشي، أو مدى الجهد الذي يبذله في المحاولة، أو المجموع الموزون لما سبق، وهكذا. مبدأ الاستحقاق الذي وصفناه ليس منمّطاً. ليس هناك بعدٌ طبيعي واحد أو مجموعٌ موزون أو توليفةٌ من عدد قليلٍ من الأبعاد الطبيعية التي تنتج التوزيعات الناشئة وفقاً لمبدأ الاستحقاق. مجموعةُ الممتلكات التي تنتج عندما يحصل بعض الأشخاص على منتجاتهم الهامشية، وآخرون يربحون في المقامرة، وآخرون يحصلون على حصة من دخل رفيقهم، وآخرون يحصلون على هدايا من

المؤسسات، وآخرون يحصلون على فوائد من القروض، وآخرون يتلقون هدايا من المعجبين، وآخرون يحصلون على أرباح استثمارات، وآخرون يحققون أفضل كسب ممكن من استثمار ما لديهم، وآخرون يجدون أشياء، إلى ما إلى ذلك، لا يجري تنميطها. هناك أنسجة غليظة من التنميط تتغلغل فيها؛ ونسبةٌ كبيرة من التنوع في الممتلكات ستكون ناجمة عن المتغيرات النمطية. إذا كان معظم الناس يختارون في معظم الأوقات نقل بعض حقوقهم للآخرين فقط مقابل شيءٍ منهم مقابل ذلك، فهذا يعني أن جزءاً كبيراً مما يملكه الكثير من الناس سيختلف عما كان لديهم من قبل وطلبه آخرون.

وهناك مزيد من التفاصيل توفرها نظرية الإنتاجية الهامشية. لكن الهدايا للأقرباء، والتبرعات الخيرية، ووصايا الإرث للأطفال، وما إلى ذلك، لا يُنظر لها للوهلة الأولى بهذه الطريقة. الآن، لنتجاهل تأثيرات النمط ونفترض أن توزيعاً تم التوصل إليه بموجب مبدأ الحق هو عشوائيّ بالنسبة لأي نمط. ورغم أن مجموعة الأملاك الناتجة من ذلك لن تكون منمطة، فإنها لن تكون عصية على الفهم، لأنه يمكن اعتبارها ناشئة عن تأثير عدد قليل من المبادئ. هذه المبادئ تحدد الكيفية التي يمكن بها نشوء توزيعٍ أولي (مبدأ اكتساب الملكية) والكيفية التي يمكن بها نقل الملكيّة لآخرين (مبدأ نقل الملكية). العملية التي يمكن بواسطتها إيجاد مجموعة الممتلكات واضحة، لكن مجموعة الممتلكات نفسها الناتجة من هذه العملية لن تكون منمطة.

فريدرك هايك لا يركز في كتاباته بالقدر المعتاد على ما تتطلبه عدالة التوزيع النمطي. وهو يرى أننا لا نستطيع معرفة ما يكفي عن

وضع كل شخص لكي نوزع لكل شخص حسب جدارته المعنوية (لكن هل العدالة تتطلب ذلك لو كانت لدينا هذه المعرفة؟)؛ ويمضي للقول «اعتراضُنا هو على كلِ المحاولات لفرض نمطٍ من التوزيع على المجتمع يتم اختياره عمداً، سواء كان ذلك نوعاً من المساواة أو اللامساواة». بيد أن هايك يخلص إلى القول بأنه في المجتمع الحر يكون التوزيع على أساس القيمة بدلاً من الجدارة المعنوية؛ أي حسب القيمة المقدرة لأعمالِ شخصٍ ما وخدماته للآخرين. ورغم رفض هايك لمفهوم نمطي للعدالة التوزيعية، فإنه يطرح نمطاً يعتقد أن له ما يبرره: التوزيع حسب المنافع المقدرة المقدمة للآخرين، تاركاً مجالاً للشكوى بأن مجتمعاً حراً لا يمكنه إدراك هذا النمط بدقة. للتعبير بمزيد من الدقة عن هذه الخاصية النمطية لمجتمعٍ رأسمالي حر، لدينا هذه المقولة «لكلٍّ حسب مقدار المنفعة التي يعطيها للآخرين الذين لديهم موارد لنفع من ينفعهم». يبدو هذا التعبير اعتباطياً ما لم يتم تحديد مجموعة أولية من الممتلكات، أو ما لم يتم اعتبار أن تشغيل النظام يمحو بمرور الزمن أية تأثيرات هامة ناجمة عن مجموعة الممتلكات الأساسية. وكمثال على الحالة الأخيرة، نقول لو أن أي شخص تقريباً كان سيشتري سيارة من هنري فورد، فالافتراضُ بأن من كان لديه المال في ذلك الوقت (وهكذا اشترى) هي مسألةٌ اعتباطية، لن يكون من شأنه التشكيك في مكتسبات هنري فورد. وامتلاكه لها ليس اعتباطياً على أي حال.

التوزيع حسب المنفعة المقدمة للآخرين هي شريحةٌ نمطية رئيسية في المجتمع الرأسمالي، كما يؤكد هايك، وهو محق في ذلك، لكنها مجردُ شريحةٍ ولا تشكل كل نمط نظام الاستحقاق (أي الهدايا الموروثة لأسباب اعتباطية، والأعمال الخيرية، وما إلى ذلك)، أو

مستوىً ينبغي للمرء أن يصر على أن يتناسب معه مجتمع ما. هل يستطيع الناس أن يتحملوا لوقت طويل نظاماً ينتج توزيعاتٍ يعتقدون أنها غير منمطة؟ لا شك أن الناس لن يقبلوا لوقت طويل توزيعاً لا يرونه عادلاً. هم يريدون أن يكون مجتمعهم عادلاً ويبدو عادلاً. لكن هل يجب أن يكمن مظهر العدل في نمطٍ ناتج بدلاً من أن يكون في المبادئ المُوَلِّدة الأساسية؟ لسنا في وضعٍ نستنتج فيه بأن الناس الذين يعيشون في مجتمعٍ يجسِّد مفهوماً للحق في عدالة الملكيات سيجدون هذا المفهوم غير مقبول. مع ذلك، يجب أن يكون من المسلّم به أنه لو كانت الأسباب التي تجعل الناس ينقلون بعض ملكياتهم لآخرين هي دائماً غير معقولة أو اعتباطية، فإننا سنجد في ذلك مصدراً للقلق. (لنفترض أن الناس دائماً يحددون الملكيات التي سينقلونها، ولمن، باستخدام أسلوبٍ عشوائي). إننا نشعر بارتياح أكبر في تأييد عدالةِ نظامِ استحقاق إذا كانت معظم التحويلات تتم لأسبابٍ معينة. هذا لا يعني بالضرورة أن الجميع يستحقون الملكيات التي يتلقونها، ويعني فقط أن هناك غرضاً أو هدفاً لمن ينقل ملكيةً لشخصٍ ما دون آخر؛ أننا نستطيعُ عادة فهمَ ما الذي يعتقد الناقل أنه يكسبه، وما القضية التي يعتقد أنه يخدمها، وما هي الأهداف التي يعتقد أنه يساعد في تحقيقها، وما إلى ذلك. وحيث إن الناس في المجتمع الرأسمالي غالباً ما ينقلون ملكياتٍ لآخرين حسب مدى ما يرون أن الآخرين يقدمون فائدة لهم، فإن المادة التي تتشكل منها المعاملات والتحويلات الفردية هي معقولة ومفهومة إلى حد كبير. (الهدايا للأحباء، والوصايا الوراثية للأطفال، والمعونات الخيرية للمحتاجين هي أيضاً مكوناتٌ غير اعتباطية للمادة التي تتشكل منها تلك المعاملات والتحويلات).

عندما يؤكد هايك على الشريحة الكبيرة من التوزيع التي تحصل

حسب منفعة الآخرين، فإنه يبين الغاية من تحويلات عديدة، ويبين أيضاً أن نظام تحويل الاستحقاقات لا يجري على غير هدى. نظام تحويل أو نقل الاستحقاقات قابل للدفاع عنه عندما يتشكل عن طريق الغايات الفردية للمعاملات الفردية. لا حاجة لغاية بعيدة المدى ولا لنمطٍ توزيعي.

التفكير بأن مهمةَ نظريةٍ لعدالة التوزيع هي تعبئةُ الفراغات في «لكلٍ حسب ...ـه» هو ميلٌ للبحث عن نمط؛ والمعاملة المفصلة لـ «من كلٍّ حسب ...ـه» ترى الإنتاج والتوزيع مسألتين منفصلتين ومستقلتين. هاتان المسألتان ليستا منفصلتين من وجهة نظر الاستحقاق. كل من يضع شيئاً، طالما اشترى أو تعاقد على موارد يملكها آخرون لاستخدامها في العملية (ونقل بعض ما يملك من أجل هذه العوامل المساعدة) له الحق في الشيء الذي يصنعه. ليست المسألة هي أن شيئاً قد تم صنعه وهناك سؤال مفتوح حول من سيحصل عليه. الأشياء تأتي إلى الدنيا وهي تابعةٌ لأشخاصٍ لهم حق فيها. الذين يبدأون من جديد في تعبئة الفراغ في جملة «لكلٍ حسب ...ـه» يتعاملون مع الأشياء، من وجهة نظر مفهوم الحق التاريخي في عدالة الامتلاك، كما لو كانت قد جاءت من لا مكان أو من العدم. يمكن لنظرية كاملة للعدالة أن تغطي هذه الحالة القصوى أيضاً؛ وقد يكون هنا استخدامٌ للمفاهيم المعتادة لعدالة التوزيع.

شعارات النموذج المعتاد مترسخة بحيث إنه قد يتعين علينا أن نعرض مفهوم الاستحقاق كمنافس. ويمكننا، متجاهلين الاكتساب ومعالجة الأخطاء، أن نقول:

من كلٍّ حسب ما يختارُ أن يفعل، ولكلٍّ حسب ما يضع لنفسه (ربما بالاستعانة التعاقدية بآخرين)، وما يختارُ الآخرون أن يفعلوا له وما يختارون أن يعطوه مما كان قد أُعطي لهم سابقاً (تحت هذا الشعار) ولم ينفقوه أو ينقلوه لغيرهم حتى الآن.

القارئ الذكي سيكون قد لاحظ أن هذا له عيوبه كشعار. ولذلك فإننا سنستخدم، في تلخيصٍ وتبسيطٍ كبير (لا كشعارٍ بأي معنىً مستقل)، ما يلي:

«من كلٍّ حسب اختيارهم، وللكلّ حسب اختيارهم من قبل الآخرين».

كيف تفسد الحرية الأنماط

ليس من الواضح كيف يمكن هؤلاء الذين يؤمنون بمفاهيم بديلة للعدالة التوزيعية أن يرفضوا مفهوم الاستحقاق في عدالة الامتلاك. لأننا إذا افترضنا أنه قد أمكن تحقيق توزيعٍ مفضلٍ من أحد مفاهيم عدم الاستحقاق هذه، ولنفرض أن ذلك هو أسلوبك المفضل، ولنطلق عليه توزيع (د١)؛ ربما كان لكل واحدٍ حصة متساوية، وربما اختلفت الحصص حسب أبعادٍ لها تقديرٌ في نفسك. والآن لنفترض أن هناك طلباً كبيراً على اللاعب والت تشامبرلين من جانب فرق كرة السلة، لكونه جاذباً شديداً للجماهير. (ولنفترض أيضاً أن التعاقدات تُبرم لسنة واحدة فقط، مع بقاء اللاعبين أحراراً بأنفسهم). تشامبرلين يوقع على هذا النوع من العقود مع فريقٍ معيّن. يحصل تشامبرلين على ٢٥ سنتاً من قيمة كل تذكرةٍ دخول في مباراة محلية. (ونتجاهل هنا مسألة ما إذا كان «يبتزّ» المالكين،

معتبرين أنهم متنبهون لوضعهم). يبدأ الموسم ويتوافد الناس بسرور لحضور المباريات التي يلعب فيها فريقه؛ ويدفعون أثمان تذاكرهم، وفي كل مرة يضعون ٢٥ سنتاً منفصلة من أصل قيمة التذكرة في صندوق خاص ملصق عليه اسم تشامبرلين. الناس متشوقون لرؤيته وهو يلعب؛ ويعتقدون أن ذلك يستحق القيمة الكاملة للتذكرة. لنفترض أن مليون شخص قد حضروا مبارياته في موسم واحد، وأن تشامبرلين خرج من ذلك بربع مليون دولار، وهو مبلغ أكبر بكثير من معدل الدخول وأعلى حتى من أي أجر حصل عليه أي شخصٍ آخر. هل هو مستحقّ لهذا الدخل؟ هل هذا توزيع جديد وغير عادل، (د٢)؟ إذا كان الأمر كذلك، فلماذا؟ ليس هناك شك حول ما إذا كان هناك حقّ لكل الناس في السيطرة على الموارد المملوكة لهم بموجب (د١)؛ لأن ذلك كان هو التوزيع (المفضل لديك) والذي سنفترض (لأغراض الجدل) أنه كان مقبولاً. كل واحدٍ من هؤلاء الناس اختار إعطاء ٢٥ سنتاً من نقوده لتشامبرلين. كان بوسعهم إنفاق هذا المبلغ في الذهاب للسينما أو شراء قطع حلوى أو شراء مجلات (محترمة). لكنهم جميعاً، على الأقل مليون منهم، تجمعوا ليعطوا هذا المبلغ لوالت تشامبرلين مقابل مشاهدته وهو يلعب كرة السلة.

إذا كان (د١) توزيعاً عادلاً، وتوجه الناس باختيارهم إلى (د٢)، ناقلين جزءاً من الحصص التي أعطيت لهم بموجب (د١) (ما الغرض منها إذا لم تستخدم من أجل شيءٍ ما؟) أليس (د٢) أيضاً عادلاً؟ إذا كان للناس الحق في التصرف في الموارد التي استحقت لهم (بموجب [د١])، ألا يشمل ذلك أيضاً حقهم في إنفاقها أو استبدالها مقابل مشاهدة تشامبرلين؟ هل يستطيع أحدٌ الشكوى من ناحية العدالة؟ كل شخص آخر له فعلاً حصته المشروعة بموجب

(د١). بموجب (د١) ليس هناك شيء يملكه أي شخص بإمكان شخص آخر إدعاء الحق فيه. بعد أن ينقل شخصٌ شيئاً لوالت تشامبرلين، فهناك أطراف ثالثة لا تزال تملك حصصها الشرعية: حصصُهم لم تتغير. ما هي الصيغة التي يمكن لعملية نقلٍ كهذه بين شخصين أن تُستخدم سبباً لمطالبةٍ مشروعة من قبل طرف ثالث بعدالة توزيعية لجزءٍ مما تم نقله، علماً بأنه ليس لذلك الطرف الثالث حق في المطالبة العادلة بأي ممتلكاتٍ للطرفين الآخرين قبل عملية النقل؟ لسد الطريق على اعتراضات غير ذات صلة في هذا المقام، يمكننا أن نتخيل التعاملات التي تحدث في مجتمعٍ اشتراكي بعد ساعات العمل الرسمي. والت تشامبرلين، بعد أن يلعب ما يتعين عليه في كرة السلة خلال عمله اليومي، أو يقوم بأي عملٍ يومي آخر مطلوب منه، يقرر أن يعمل ساعات إضافية لكسب مزيد من المال. (أولاً هو يقوم بالعمل المقرر له ثم يعمل ساعات إضافية بعد ذلك). أو لنتخيل أننا نتحدث عن محتالٍ ماهر يحب الناس أن يشاهدوه، والذي يعرض ألعابه بعد ساعات عمله الرسمي.

لماذا ينبغي لأحدٍ أن يعمل ساعاتٍ إضافية في مجتمعٍ يفترض فيه أن احتياجاته موفرة له؟ ربما لأنه معني بأشياء أخرى غير احتياجاته. أنا أحب أن أنشر مقالاتي في الكتب التي أقرأها، وأن يكون لي سبيلٌ سهل لتصفح كتبٍ في الأوقات غير العادية. سيكون من دواعي سروري وراحتي أن تتوفر مصادرُ مكتبة «وايدنر» في الساحة الخلفية لمنزلي. أفترض أنه ليس هناك من مجتمعٍ سيوفر مصادر كهذه قرب كل شخص يرغب في أن تكون جزءاً من مخصصاته المعتادة (بموجب [د١]). تبعاً لذلك، فإن على الناس إما أن يتدبروا أمورهم دون أشياء إضافية يريدونها أو أن يُسمح لهم بالقيام بأعمال إضافية ليتمكنوا من الحصول على بعض تلك الأشياء الإضافية. على أي

أساسٍ يمكن منع حالات عدم المساواة التي ستنجم عن ذلك؟ لاحظ أيضاً أن مصانع صغيرة ستظهر في مجتمع اشتراكي إلا إذا تم حظرها. لنقل أني قمتُ بتسييل بعض ممتلكاتي الشخصية (بموجب [د١]) وصنعتُ آلة من عائدات ذلك. أنا أعرضُ عليك، وعلى الآخرين، محاضرة في الفلسفة مرة في الأسبوع مقابل أن تقوم بتشغيل آلتي، والتي سأستخدم عائداتها من ذلك في أشياء أخرى، وهكذا. (المواد الخام التي تستخدمها آلتي أعطاها لي آخرون يملكونها بموجب [د١]، مقابل سماع المحاضرات). كل إنسان قد يعمل لكسب أشياء أخرى إضافية لما هو مخصص له بموجب [د١]. بل إن بعض الأشخاص قد يرغبون في ترك أعمالهم في صناعة اشتراكية، والعمل بدوام كامل في هذا القطاع الخاص. سأورد أشياء أخرى حول هذه المواضيع في الفصل التالي، وما أريده هنا هو فقط ملاحظة كيف أن الملكية الخاصة، حتى في وسائل الإنتاج، قد تحدث في مجتمعٍ اشتراكي لا يمنع الناس من أن يستخدموا كما يشاؤون بعض الموارد المعطاة لهم بموجب التوزيع الاشتراكي [د١]. سيتعين على المجتمع الاشتراكي أن يمنع التصرفات الرأسمالية بين أشخاصٍ بالغين بموافقتهم.

النقطة العامة التي يوضحها مثال والت تشامبرلينٍ ومثال العامل المجتهد في مجتمعٍ اشتراكي هي أنه ليس هناك مبدأ حالة نهائية أو مبدأ عدالةِ توزيعٍ نمطي يمكن تحقيقه بصورة مستمرة دون تدخلٍ مستمر في حياة الناس. أيُّ نمطٍ مفضل سيتحول إلى نمطٍ غير مفضل بموجب المبدأ لدى أشخاص يختارون التصرف بطرق مختلفة؛ وعلى سبيل المثال لدى أشخاص يتبادلون السلع والخدمات مع أشخاصٍ آخرين، أو إعطاء أشياء لأشخاص آخرين، أشياء يحق لناقليها أن يفعلوا ذلك بموجب النمط التوزيعي المفضل. لإدامةِ نمطٍ

ما، يتعين على المرء إما أن يتدخل باستمرار لمنع الناس من نقل الموارد كما يشاؤون، أو التدخل الدائم (أو على فترات) لأخذ موارد من بعض الأشخاص كان آخرون قد اختاروا، لسببٍ ما، نقلها لهم. (لكن إذا كان سيتم وضع تحديد زمني للمدة التي يحق فيها للناس الاحتفاظ بالموارد التي نقلها لهم أشخاصٌ آخرون، فلماذا يُسمح لهم بالاحتفاظ بهذه الموارد لأي فترة من الزمن؟ لماذا لا تصادر فوراً؟). قد يكون هناك اعتراضٌ مفاده بأن كل الناس سيختارون طواعيةً الامتناع عن تصرفات قد تُخِلّ بالنمط. هذا يفترض مسبقاً، وبصورة غير واقعية، أن: (١) أكثر ما يريده الجميع هو إدامة النمط (هل تنبغي «إعادة تثقيف» أو إجبار من لا يريدون ذلك على الخضوع لـ «نقدٍ ذاتي»؟)؛ (٢) أن كل شخصٍ يستطيع جمع معلومات كافية حول تصرفاته والنشاطات الجارية للآخرين ليكتشف أيّ تصرفاته سيُخِلُّ بالنمط؛ و(٣) أن أشخاصاً متنوعين ومندفعين جداً يمكنهم تنسيق تصرفاتهم للانخراط في النمط. قارن بين الحالة التي يكون فيها السوق محايداً بالنسبة لرغبات الناس، عندما يعكسُ ويبث على نطاقٍ واسع معلوماتٍ مبعثرةً من خلال الأسعار، وينسق نشاطات الناس.

قد يكون هناك شيء من التطرف في القول بأن كل مبدأ مُنمَّط (أو مبدأ حالةٍ نهائية) هو عرضةٌ للمقاومة من جانب تصرفاتٍ طوعية للأفراد الذين ينقلون بعض حصصهم التي تلقوها بموجب ذلك المبدأ؛ لأن بعض الأنماط الضعيفة جداً قد لا تُواجَه بمثل هذه المقاومة. أيُّ نمطٍ توزيعي يحتوي على أي عنصر مساواة هو قابل للنقض عن طريق التصرفات الطوعية لأشخاصٍ أفراد بمرور الزمن؛ كما هي الحال مع كل شرطٍ نمطي يحوي ما فيه الكفاية لجعله مطروحاً فعلياً لاعتباره الجوهر الأساسي للعدالة التوزيعية. مع ذلك،

وفي ضوء احتمال أن بعض الشروط أو الأنماط الضعيفة قد لا تكون مهزوزة إلى هذا الحد، فقد يكون من الأفضل صوغ وصف واضح لتلك الأنواع الجذابة والمريحة من الأنماط التي يجري بحثها، وإثبات القناعة حول استقرارها. وحيث إنه كلما كان التنميط أضعف، كان من الأكثر احتمالاً أن يكون نظام الاستحقاق نفسه كافياً له، فإن من المعقول الاعتقاد بأن أي تنميط إما أن يكون غير ثابت أو متكيف مع نظام الاستحقاق.

إعادة التوزيع وحقوق الملكية

يبدو أن المبادئ المنمطة تتيح للناس اختيارَ الإنفاقِ على أنفسهم، لكن لا على الآخرين، تلك الموارد التي يستحقونها (أو بالأحرى التي يستلمونها) بموجب نمطِ توزيع (د١) مفضل. لأنه لو اختار كل واحدٍ من مجموعة أشخاص إنفاق بعض موارده من (د١) على شخص آخر، فإن هذا الشخص الآخر سيتلقى أكثر من حصة من (د١) مما يُخِلُّ بالنمط التوزيعي المفضل. المحافظة على نمطٍ توزيعي هو فرديةٌ مع شيء من الثأر! المبادئ التوزيعية المنمطة لا تعطي للناس ما تعطيه لهم مبادئ الاستحقاق، بل فقط توزيعاً أفضل. لأن تلك المبادئ لا تعطي الحق في اختيار الإنسان ما يفعل بما يملك؛ إنها لا تعطي الحق في السعي نحو هدف يشمل (جوهرياً أو كوسيلة) تعزيز وضع إنسانٍ آخر. وضعُ العائلات مربكٌ بهذا الصدد؛ لأن كثيراً من حالات نقل الملكية تحدث في محيط العائلة مما يفسد النمط التوزيعي المفضل. إما أن تصبح العائلات نفسها وحدات يطبق عليها التوزيع، وتعنون بها أعمدة المصفوفة (بأي منطق؟)، أو يتم حظر السلوكيات الودية بين أفراد العائلة. ويتعين علينا أن نلاحظ بالمناسبة الموقف المتردد للمتطرفين إزاء العائلة.

هؤلاء ينظرون إلى علاقات المحبة داخل العائلة باعتبارها نموذجاً يستحق أن يُحتذى ويتسع ليشمل المجتمع كله، وفي الوقت نفسه، يدينون هذه العلاقات باعتبارها تقاليد مخففة ينبغي التخلص منها وشجبها باعتبارها هدفاً لاهتمامات كنسية تعوق تحقيق أهداف المتطرفين. هل بنا حاجة للقول بأنه من غير الملائم أن نعمّم على المجتمع الأوسع علاقات المحبة والعناية الملائمة ضمن العائلة الواحدة، وهي العلاقات التي تُمارس طوعاً؟ الحب، بالمناسبة، هو مرحلةٌ مثيرة للاهتمام لعلاقةٍ أخرى هي تاريخية، من حيث إنها (كالعدالة) تعتمد على ما قد حدث فعلاً. قد يحب شخصٌ بالغ شخصاً آخر بسبب صفات ذلك الشخص الآخر، لكن الشخص نفسه، لا صفاته، هو المحبوب. الحب لا يمكن نقله لشخصٍ آخر له الصفات نفسها، حتى لشخص لديه «مقدار» أكبر من تلك الصفات. والحب يصمد رغم تغير الصفات التي أنشأته أصلاً. المرء يحب الإنسان بالذات الذي التقى به. أما ما الذي يجعل الحب تاريخياً بحيث يتعلق بالأشخاص بهذه الطريقة لا بصفاتهم، فهو سؤالٌ محيّر ومثير للاهتمام.

مؤيدو المبادئ المنمطة للعدالة التوزيعية يركزون على معيارٍ لتحديد من يتلقى الممتلكات؛ إنهم يدرسون الأسباب التي ينبغي توفرها لإعطاء شيء ما لشخصٍ ما، ويدرسون كذلك الصورة الكلية للممتلكات. مؤيدو المبادئ المنمطة يتجاهلون العطاء كلياً بغض النظر عما إذا كان العطاء أفضل من الأخذ ولا. وعندما يدرسون توزيع سلعٍ ودخل وما إلى ذلك، فإن نظرياتهم هي نظرياتُ عدالةِ أخذ، ويتجاهلون تماماً حق أي شخص في إعطاء شيءٍ ما لشخصٍ ما. حتى في التعاملات التبادلية، عندما يكون كل طرف إما معطياً أو آخذاً، فإن المبادئ المنمطة للعدالة تركز فقط على دور الآخذ

وحقوقه المفترضة. وهكذا، فإن الحديث يميل إلى التركيز على ما إذا كان (ينبغي) أن يكون هناك للناس حق في الميراث بدلاً من التركيز على ما إذا كان (ينبغي) أن يكون هناك حق للناس في التوريث بموجب وصية أو ما إذا كان أولئك الذين لهم حق في الامتلاك لهم أيضاً حق في اختيار أن يمتلك الآخرون بدلاً منهم. لا تفسير لدي لسبب توجه النظريات المعتادة للعدالة التوزيعية نحو الأخذ إلى هذه الدرجة؛ إن تجاهل من يعطون ومن ينقلون ملكياتهم لآخرين وحقوقهم يماثل تجاهل المنتجين وحقوقهم. لكن لماذا يجري تجاهل كل ذلك؟

تتطلب المبادئ المنمطة للعدالة التوزيعية نشاطات إعادة توزيع. هناك احتمالٌ ضئيل في أن تنطبق مجموعة من الممتلكات تم تحديدها بحرية حقيقية على نمطٍ معين؛ والاحتمال معدوم في أن يستمر انطباقٌ كهذا على النمط في ضوء عمليات التبادل والعطاء بين الناس. إعادة التوزيع، بصفتها نظرية استحقاق، هي مسألة جدية فعلاً، تشمل في واقع الأمر انتهاكات لحقوق الناس. (الاستثناء لذلك هو الأشياء التي تؤخذ تحت بند مبدأ معالجة المظالم). وهي أيضاً جدية من زوايا أخرى.

فرضُ ضرائب على أجور العمل يعادل العمل بالإكراه. بعض الناس يجدون من الواضح أن هذا الادعاء صحيح: إن أخذ أجور (س) من ساعات العمل يماثل أخذ (س) من الساعات من ذلك الشخص؛ ويعادل إرغام شخص على العمل لمدة (س) من الساعات لأغراض أخرى. هناك آخرون يجدون هذا الادعاء سخيفاً، لكن حتى هؤلاء، إذا كانوا يعارضون العمل الإجباري، فإنهم سيعترضون أيضاً على إرغام «هيبيين» على العمل من أجل مصلحة المحتاجين.

وهم سيعترضون أيضاً على إرغام كل شخصٍ على العمل لمدة خمسٍ ساعات إضافية كل أسبوع لمصلحة المحتاجين. لكن نظاماً يأخذ أجور خمس ساعات على شكل ضرائب لا يبدو لهم مشابهاً لنظامٍ يرغم شخصاً ما على العمل خمس ساعات، من حيث إنه يعرضُ على الشخص المرغَم على العمل طائفةً أوسع من الخيارات في النشاطات مما تعرضه الضريبة من نوع العمل المحدد نفسه.

(لكن يمكننا أن نتخيل تدرجاً لنظام عملٍ إجباري من عملٍ محددٍ بنشاطٍ معين إلى عملٍ يعطي خياراً بين نشاطين إلى... وهكذا). إضافة لذلك، فإن الناس يتصورون نظاماً تكون فيه الضرائبُ متناسبة مع كل شيء فوق المقدار الضروري للاحتياجات الأساسية. بعض الناس يعتقدون أن هذا ليس من شأنه إرغام أحد على العمل ساعاتٍ إضافية، حيث إنه ليس هناك عدد محدد من ساعات العمل الإضافية التي يتعين عليه أن يعملها، ولأن بوسعه تجنب الضريبة كلياً عندما يكسب فقط ما يكفي لتلبية احتياجاته الأساسية. هذه وجهة نظر غريبة جداً في ما يتعلق بالإرغام بالنسبة لأولئك الذين يعتقدون أيضاً بأن الناس يُرغمون على فعل شيءٍ ما عندما تكون البدائل المطروحة أمامهم أسوأ بكثير. لكن أياً من وجهتي النظر هاتين ليس صحيحاً. حقيقةُ أن الآخرين يتدخلون، في انتهاك جانبي لحظر الاعتداء، للتهديد بتحديد البدائل بالقوة، وفي هذه الحالة دفع الضرائب أو (ربما البديل الأسوأ) الاكتفاء بما يسد الرمق، تجعل النظام الضريبي نوعاً من العمل الإجباري وتميزه عن حالاتٍ أخرى من الخيارات المحدودة التي لا تعدّ إرغاماً.

الرجل الذي يختار العمل لفترة أطول لكسب دخلٍ أكثر مما يكفي لتلبية احتياجاته الأساسية يفضل بعض السلع والخدمات الإضافية

على الاسترخاء والنشاطات التي يمكنه القيام بها خلال الساعات التي يمكنه عدم العمل فيها؛ فيما الرجل الذي يختار عدم العمل ساعات إضافية يفضل النشاطات الترويحية على السلع والخدمات الإضافية التي يمكنه الحصول عليها إذا عمل لوقت أطول. في ضوء ذلك، فإذا كان من غير المشروع لنظامٍ ضريبي أن يصادر بعض الترويح الذي يرغبه شخص ما (إرغامه على العمل) من أجل خدمة المحتاجين، فكيف يمكن أن يكون مشروعاً لنظامٍ ضريبي أن يصادر بعض السلع التي يمتلكها ذلك الشخص من أجل ذلك الغرض؟ لماذا يتعين علينا أن نعامل الرجل الذي تتطلب سعادته سلعاً وخدماتٍ معينة مختلفة عن الرجل الذي لا يحتاج لتحقيق سعادته إلى سلعٍ وخدماتٍ كهذه؟ لماذا يتعين على الرجل الذي يفضل مشاهدة فيلم سينمائي (والذي يتعين عليه من أجل ذلك العمل لتوفير ثمن التذكرة) أن يكون مستعداً لتلبية النداء الداعي لمساعدة المحتاجين، فيما لا يتعين على الشخص الذي يفضل مراقبة الغروب (وبالتالي لا يحتاج لكسب مزيد من المال) أن يكون مستعداً لذلك؟ أليس مما يدعو للدهشة، في واقع الأمر، أن أنصار إعادة التوزيع يختارون تجاهل الرجل الذي يمكنه الحصول على سعادته بكل سهولة دون عملٍ إضافي، بينما يضيفون عبئاً آخر على منكود الحظ الذي يتعين عليه العمل من أجل بهجته؟ الشيء المعقول هو أن يتوقع المرء العكس. لماذا يُسمح للشخص الذي لا رغبة مادية أو استهلاكية لديه بالسعي دون إعاقة نحو بديله الأفضل الممكن، بينما الرجل الذي تتطلب سعادته أو رغباتُه أشياءَ مادية، والذي يتوجب عليه كسب أجر إضافي (وبذلك يخدم أي شخص يعتبر نشاطاته قيمةً بما فيه الكفاية بحيث يدفع له مقابلها) مقيدٌ إزاء ما يمكنه تحقيقه؟ ربما ليس هناك فرق في المبدأ.

وقد يعتقد البعض أن الجواب يتعلق فقط بأن ذلك ملائمٌ إدارياً. (هذه الأسئلة والقضايا لن تزعج أولئك الذين يعتقدون أن العمل الإجباري من أجل خدمة المحتاجين أو لتحقيق نمطٍ مفضل لحالة نهائية هو أمر مقبول). قد يتعينُ علينا في بحثٍ أوفى (وقد نرغب) أن نوسِّعَ نقاشنا ليشمل الفائدة، والأرباح الاستثمارية إلى ما إلى ذلك. الذين لديهم شك في إمكانية القيام بتوسعٍ كهذا، والذين يميزون هنا بين الضريبة على الدخل وبين العمل، سيتعين عليهم صوغ مبادئ تاريخية منمطة ومعقدة للعدالة التوزيعية، لأن مبدأ الحالة النهائية لن يميز مصادر الدخل بأي طريقة. نكتفي بهذا الآن في ما يتعلق بمبادئ الحالة النهائية، ولكي نوضح كيف تعتمد مبادئ منمطة منوعة على وجهات نظر معينة حول المصادر أو عدم مشروعية الأرباح والفوائد الأقل شرعية إلى ما إلى ذلك؛ وهي وجهاتُ نظرٍ يمكن بسهولة أن تُفهم بطريقة مغلوطة.

ما نوع الحق الذي يعطيه نمطُ حالةٍ نهائية شرعيُّ المؤسسية لشخصٍ ضد آخرين؟ الجوهرُ الأساسي لفكرة حق ملكيةٍ في (س)، نسبة للأجزاء الأخرى من الفكرة التي ينبغي إيضاحها، هو حق تقرير كيفية التصرف بـ(س)؛ حق اختيار أي مجموعة من الخيارات المقيّدة بالنسبة لـ(س) يمكن تحقيقه أو محاولة تحقيقه. القيود محددةٌ عن طريق مبادئ أو قوانين أخرى سارية المفعول في المجتمع؛ بموجب نظريتها، وبموجب نظرية لوك في حق الناس في الملكية (في ظل الحد الأدنى من الدولة). حق ملكيتي في السّكين الذي أملكه يسمح لي بتركها أينما أريد، لكن ليس في صدرك. يمكنني أن أختار أي الخيارات المقبولة المتعلقة بالسكين يمكن تحقيقها. فكرة الملكية هذه تساعدنا في فهم السبب في أن المُنظرين السابقين قد تحدثوا عن أن للناس حقاً في ملكية أنفسهم وعملهم. فقد رأوا أن

لكلِ إنسانٍ الحق في تقرير ما يفعله بنفسه وما يمكنه عمله، وأن له حقاً في جني المنافع الناجمة عن عمله.

هذا الحق في اختيار البديل الذي يمكن تحقيقه من المجموعة المقيدة من البدائل قد يتمتع به فردٌ أو مجموعة من بعض الإجراءات للتوصل إلى قرارٍ مشترك؛ أو قد يتم تداول الحق هنا وهناك بحيث أُقررُ في سنةٍ ما، ما أفعله بـ(س) وفي السنة التالية تقررُ أنت ذلك (ربما مع استثناء خيار الإتلاف). أو قد يتم خلال الفترة نفسها، اتخاذ بعض أنواع القرارات بشأن (س) من قبلي والبعض الآخر من قبلك، وهكذا. إننا نفتقر إلى أجهزة تحليلية كافية ومثمرة لتصنيف أنواع القيود على مجموعة الخيارات التي يمكن الاختيار من بينها، وأنواع الوسائل التي يمكن بها امتلاك وتقسيم ودمج سلطات اتخاذ القرارات. ويمكن لنظريةِ مُلكيةٍ أن تحوي، بين أشياء أخرى، تصنيفات كهذه لأنواع القيود وأساليب اتخاذ القرارات، وأن تنشأ عن عددٍ قليل من المبادئ طائفة من البيانات الهامة بشأن نتائج وتأثيرات توليفات معينة من القيود وأساليب اتخاذ القرارات.

عندما يتم دمج مبادئ حالة نهائية لعدالة توزيعية ضمن الهيكل القانوني في مجتمع ما، فإنها تعطي لكل مواطن (شأن كل المبادئ المنمطة) حق مطالبةٍ قابلاً للتنفيذ بجزء من مجمل الناتج الاجتماعي؛ أي بجزء من المجموع الإجمالي للمنتجات الفردية والجماعية. هذا الإنتاج الإجمالي ينتجه أفراد عاملون يستخدمون وسائل إنتاج كان آخرون قد ادخروا لتأمين إيجادها، وأفراد ينظمون الإنتاج أو يبتكرون وسائل لإنتاج أشياء جديدة أو أشياء يتم إنتاجها بطرق جديدة. على أساس هذا الجزء من النشاطات الفردية، تعطي المبادئ التوزيعية المنمطة لكل فردٍ حقاً في المطالبة قابلاً للتنفيذ. كل فرد له

حق في المطالبة بنشاطات الأفراد الآخرين ونتاجهم، بصرف النظر عما إذا كان الأفراد الآخرون طرفاً في علاقة محددة تبرر هذه المطالبات، وبصرف النظر عما إذا التزم هؤلاء الأفراد الآخرون بهذه المطالب من قبيل عمل المعروف أو مقابل ثمن ما.

المبادئ المنمطة للعدالة التوزيعية تتضمن الاستيلاء على جهود الآخرين سواء كان ذلك من خلال فرض الضرائب على الأجور أو على الأجور فوق حد معين، أو من خلال مصادرة الأرباح، أو من خلال وجود سلة اجتماعية كبيرة بحيث لا يعرف أحد من أين أتت الأشياء أو إلى أين تذهب. مصادرةُ ثمار عمل شخصٍ ما يعادل مصادرة ساعات منه ودفعه للقيام بنشاطات متنوعة. إذا أرغمك الناس على القيام بعمل معين أو القيام بعملٍ دون أجر لمدة معينة من الزمن، فإنهم يقررون ماذا تعمل وما الغرض الذي سينتج من عملك بصرف النظر عن قراراتك. هذه العملية التي يستولون بموجبها على قراراتك تجعلهم مشاركين فيك؛ إنها تعطيهم حقاً فيك. تماماً مثلما أن سيطرتك الجزئية واتخاذك القرار، مثل حق لك على دابةٍ أو شيء من الجمادات، يعطيك الحق في ملكيتها.

مبادئ الحالة النهائية ومعظم المبادئ المنمطة للعدالة التوزيعية تنشىءُ ملكية (جزئية) للآخرين في الناس وتصرفاتهم وأعمالهم. هذه المبادئ تشكل اختلافاً عن فكرة الليبراليين الكلاسيكيين بخصوص مُلكية الذات بحيث تصبح الفكرة حقوقَ ملكيةٍ (جزئية) في الناس الآخرين.

اعتبارات كهذه تضع مفهوم الحالة النهائية والمفاهيم المنمطة الأخرى في مواجهة مسألةِ ما إذا كانت التصرفات الضرورية لتحقيق النمط

المختار لا تنتهك هي نفسُها القيود الجانبية الأخلاقية. أيُّ وجهة نظرٍ تؤمن بأن هناك قيوداً جانبية أخلاقية على التصرفات، وأنه ليس بالإمكان دمج كل الاعتبارات الأخلاقية في حالات نهائية يتم السعي لتحقيقها، يتعين عليها مواجهة احتمال أن بعض أهدافها غير قابلٍ للتحقيق بأي وسيلةٍ متوفرة مسموح بها أخلاقياً. وسيواجه أيُّ منظِّرٍ في الحقوق تناقضات كهذه في مجتمع ينحرف عن مبادئ العدالة في توليد الملكية عندما، وفقط عندما، تشكل التصرفات الوحيدة الممكنة لتحقيق المبادئ نفسها إنتهاكاً لبعض القيود الأخلاقية. وحيث إن الانحراف عن أول مبدأين من مبادئ العدالة (في الامتلاك والنقل) ينطوي على تدخل مباشر وعدواني من جانب أشخاصٍ آخرين في انتهاكٍ للحقوق، وحيث إن القيود الأخلاقية لن تستثني أفعالاً دفاعية أو عقابية في حالات كهذه، فإن مشكلة مُنَظِّر الحقوق نادراً ما تكون ملحة. وأياً كانت الصعوبات التي يواجهها في تطبيق مبدأ المعالجة أو التصحيح بالنسبة لأشخاص لم ينتهكوا هم أنفسهم المبدأين الأولين، إنما هي صعوباتٌ في موازنة الاعتبارات المتضاربة لكي يكون بالإمكان إعداد صياغةٍ صحيحة لمبدأ المعالجة المعقد ذاته؛ إنه لن ينتهك قيوداً جانبية أخلاقية بتطبيقه للمبدأ. بيد أن مؤيدي المفاهيم المنمطة للعدالة سيواجهون غالباً تناقضاتٍ مباشرة (وحادة إذا كانوا معجبين بطرفي التناقض) بين القيود الجانبية الأخلاقية حول الكيفية التي يمكن بها معاملة الأفراد ومفاهيمهم النمطية للعدالة التي تشكل حالة نهائية أو نمطاً آخر يجب تحقيقه.

هل يحق لشخص أن يهاجر من بلدٍ مأسس نوعاً من مبدأ توزيعِ حالة نهائية أو مبدأ توزيع منمط؟ الهجرةُ بالنسبة لبعض المبادئ (مبادئ هايك مثلاً) لا تشكل مشكلة نظرية. لكنها تفتقر للوضوح بالنسبة لمبادئ أخرى. لنتأمل فكرة وجود خطة اجتماعية إلزامية

لتأمين حد أدنى من المساعدة للمحتاجين (أو خطة تهدف لتعزيز وضع المجموعة الأسوأ حالاً في المجتمع)؛ وليس لأحدٍ حريةُ عدم المساهمة فيها. (لا يحق لأحدٍ أن يقول «لا تلزموني بالمشاركة في مساعدة الآخرين، ولا تقدموا لي أي مساعدة بهذه الطريقة الإلزامية إذا أصبحت محتاجاً لذلك»). كل من كان فوق مستوىً معين ملزمٌ بالمساهمة في مساعدة المحتاجين. لكن إذا كان مسموحاً بالهجرة إلى خارج البلاد، فيمكن أي شخص أن يختار الهجرة إلى بلدٍ آخر لا يعمل بنظام المساعدات الاجتماعية الإلزامية، لكنه مشابه (قدر الإمكان) في النواحي الأخرى. في حالة كهذه، يكون الدافع الوحيد لذلك الشخص للهجرة هو تجنب المشاركة في خطة إلزامية للعون الاجتماعي. وإذا ما غادر، فإن المحتاجين في بلده الأصلي لن يتلقوا مساعدة (إلزامية) منه.

ما هو المنطق الذي يؤدي إلى نتيجةٍ تسمح للشخص بالهجرة، ومع ذلك تمنعه من البقاء واختيار عدم المساهمة في خطة العون الإلزامي؟ إذا كانت مساعدة المحتاجين ذات أهمية حاسمة، فإن ذلك يدفع باتجاه عدم السماح باختيارٍ داخلي مضاد؛ لكنها تتناول أيضاً عدم السماح بالهجرة للخارج. (هل هي تؤيد أيضاً، إلى حدٍّ ما، اختطاف أشخاصٍ يعيشون في مكان لا التزام فيه بالمساهمة في معونات اجتماعية، حيث يمكن بعد ذلك إلزامهم في المساهمة في مساعدة المحتاجين في محيطك المجتمعي؟). ربما كان العنصر الحاسم في الوضع الذي يسمح بالهجرة فقط لتجنب ترتيبات معينة، بينما لا يسمح لأحدٍ في الداخل أن يختار عدم المشاركة في هذه الترتيبات، يشكل قلقاً للمشاعر الأخوية داخل البلد. «لا نريد وجود أحدٍ هنا إن لم يشارك، ولا يهتم بما فيه الكفاية بالآخرين بحيث يشارك في مساعدتهم». القلق، في هذه الحالة، سيرتبط بوجهة النظر

التي ترى أن المساعدة الإلزامية تنحو لإنتاجِ مشاعر أخوية بين من يتلقون المساعدة ومن يقدمونها (أو ربما يرتبط فقط بوجهة النظر التي ترى بأن معرفة أن شخصاً ما لا يقدم مساعدة باختياره، ستنتجُ مشاعر غير أخوية).

روجر بيلون

الحق في فعل الخطأ

يبدو المدافعون عن الحقوق الفردية غالباً وكأنهم يدافعون عن حرية كلام أو سلوكيات يراها الكثيرون مؤذية أو حتى غير أخلاقية. المسألة بالطبع ليست هي الدفاع عن السلوك نفسه بل بالأحرى عن حق البالغين في اتخاذ قراراتهم الخاصة. الليبرتاريون أنفسهم قد يرون تصرفات كهذه غير أخلاقية ويصرون في الوقت نفسه على أن البالغين يجب أن يكونوا أحراراً في الاختيار. الواقع أن الاهتمام بالفضيلة ينبغي أن يجعل الإنسان مؤيداً للحرية الفردية، لأن من الصعب أن يعكس تصرفٌ فضيلةً فردية إذا كان قد تم بالإكراه؛ الاختيارُ الحر للتصرفات الفاضلة هو الذي يستحق أن يوصف بالفضيلة. في هذا المقال، يدافع روجر بيلون، أحد كبار الزملاء في معهد كيتو، عن «الحق في فعل الخطأ» ـ ولكن ليس الاختيار الفعلي

لفعل الخطأ ـ من خلال دراسة تصرُّفَين مثيرَين للجدل: حرقُ العلم والتمييز العنصري.

هناك سؤالان استحوذا على اهتمام الرأي العام الأميركي في صيف عام ١٩٩٠، وهما ما إذا كان يتعيّن علينا حظر حرق العلم الأميركي، وما إذا كان ينبغي لنا سنُّ تشريعٍ جديد للحقوق المدنية للتوسع في حقوق الأقليات والنساء وآخرينً في أماكن العمل. هذه أسئلة متميزة ومعظم الجمهور يراها على هذا النحو. ومع ذلك فهي تنطوي ضمناً على أمور مشتركة معينة تكمن في صلب التفكير الأميركي.

عندما وجدت المحكمة العليا (عام ١٩٩٠) للمرة الثانية خلال عدة سنوات أن التشريع الهادف إلى منع تدنيس العلم الأميركي كوسيلةٍ للاحتجاج السياسي، كان هو ذاته ممنوعاً بموجب التعديل الأول للدستور، فقد فعلت ذلك باللجوء إلى التمييز التقليدي بين الكلام والمحتوى. وقالت المحكمة بأنه «لا يمكن تبريرُ تقييد حرية التعبير التي فرضها التشريع، دون الإشارة إلى مضمون الكلام موضوع البحث، وأنه إذا كان هناك أساس راسخ للتعديل الأول، فهو أنه لا يحق للحكومة منع التعبير عن أي فكرة لمجرد أن المجتمع يجد أن هذه الفكرة مُنفِّرَة أو غير مقبولة».

هذا التمييز بين الكلام ومحتواه قديمٌ بالطبع، وترجع جذوره إلى العصور القديمة، وتم التعبير عنه في العصر الحديث من خلال فلسفة التنوير ومن قبل مؤسسي الجمهورية الأميركية. وعندما لاحظ السير ونستون تشرشل عام ١٩٤٥ أن «الولايات المتحدة هي بلادُ حرية

الكلمة، وأن الكلمة ليست أكثر حريةً في أي مكان آخر ـــ ولا حتى في (إنكلترا) حيث نتعهدها بكل مثابرة حتى في أشد أشكالها إثارة للنفور»، فإنه كان فقط يردد صدى أفكارٍ نُسبت إلى فولتير التي قال فيها إنه قد لا يوافق على ما تقول لكنه سيدافع حتى الموت عن حقك في قوله، والسؤالُ المثير للمفارقة من قبل بينجامين فرانكلين: «ينبغي منع إساءة استخدام حرية الكلمة؛ لكن لمن نوكل سلطة ذلك؟» هناك فرق كبير للغاية بين الدفاع عن حق الكلام والدفاع عن الكلام الذي يتدفق نتيجة لممارسة هذا الحق. الواقع أنه يمكن للمرء، وهو متسقٌ تماماً مع نفسه، أن يُدين حرق العلم، كما يفعل معظم الأميركيين، وفي الوقت نفسه، أن يدافع عن الحق في حرقه.

مع ذلك، فإن من الصعب بالنسبة للكثيرين ـ أميركيين وغير أميركيين ـ فهم الفرق بين الكلمة ومحتواها، ومن الصعب بالتأكيد ممارسة ذلك. البعض يرى الحماية الصريحة نسبياً بموجب التعديل الأول إعاقةً «لحق الأغلبية» في التعبير عن قيمها من خلال عمليةٍ ديموقراطية. وهناك آخرون يميزون بين الكلمة والفعل، ثم يقولون بأن التعديل الأول يحمي الأولى فقط ـ غير متنبهين، فيما يبدو، إلى أنه ليس فقط الكلمة تتخذ أشكالاً عديدة، كثيرٌ منها «أفعالاً عملية»، بل أن كل كلامٍ هو عمل، وبالمقابل، أن كل عملٍ، إن لم يكن كلاماً، فهو على الأقل تعبير. وهناك آخرون يرون قيوداً كهذه على الكلام موجودة في مجالات تتسم بالخطورة (مثلاً إطلاقُ صرخة «حريق» في مسرح مكتظ بالمتفرجين)، أو التشهير، أو الألفاظ البذيئة، بافتراض أنها تعكس مجرد قيم أو قرارات، ثم يسألون لماذا ينبغي أن يُعامل تدنيس العلم بطريقةٍ مختلفة.

إذا استثنينا القيود على البذاءة بالنسبة للبالغين، وهي غرائب غير مفهومة في فقه التعديل الأول، فإن منطق تقييد حرية الكلام الذي يعرّض الآخرين للخطر أو تشويه السمعة هو مقنعٌ ومفيدٌ معرفياً على حد سواء. الواقع أن ذلك المنطق عند فهمه على الوجه الصحيح، يعبّر عن جوهر الرؤية الأميركية، كما تضمنها بشكل أكثر عموميةً التعديل التاسع، الذي يرى التعديل الأول، من بين تعديلاتٍ أخرى، مجرد توضيحٍ أكثر تحديداً. عندما ينص التعديل التاسع على أن «تعدادَ حقوقٍ معينة في الدستور لن يُفسر بأنه ينكرُ أو ينتقض من حقوق أخرى يحتفظ بها الناس» فإن المعنى الواضح لذلك أنه يعترف ويؤسس بموجب القانون لافتراضٍ عام منحازٍ للحرية. وسواء أطلقنا على هذا الافتراض «الحق في تركِ الإنسان وشأنه ـ وهو أكثر الحقوقِ شمولية وأكثر الحقوق قيمة لدى البشر المتحضرين» كما وصفه القاضي براندايز عند بحثه في فكرة الخصوصية، أو الحق في أن يكون حراً، أو الحق في الذهاب والقدوم والحركة كما يحلو له، أو الحق في تخطيط وممارسة حياتنا كما نشاء، فإن ذلك الحق الأساسي لا حدود له سوى الحق المماثل للآخرين، والسلطات الواضحة للحكومة التي عددها الدستور ودساتير الولايات المختلفة. لذلك فإن الأعمال التي تُعرِّض الآخرين للخطر أو تشوّه سمعتهم هي عدوانٌ على حقوقهم، فهي ليست محمية بموجب التعديل الأول حتى عندما يتم اعتبارها «كلاماً»، فيما الأعمال التي لا تنتهك حقوق الآخرين هي محميةٌ بموجب هذا التعديل.

هذا المبدأ الأساسي، إذن، مبدأُ الحرية المتساوية، المُعرَّفة تقليدياً بحقنا في الحياة والحرية والملكية، هو الذي يشكل جوهر الرؤية الأميركية، كما ينظم منهجياً الأمثلة التي لا حصر لها على تلك الحقوق ـ من حق الكلام إلى حق اختيار الدين، وحق التعاقد، وحق الممارسات

الأصولية، وما إلى ذلك. هذه الحقوق أبعد ما تكون عن مجرد قيم أو خيارات، وهي في التطبيق العقلاني تعكس نظاماً أخلاقياً أسمى من قيمنا وأولوياتنا العارضة. النظام الأسمى ـ القانون الأعلى أو القانون الطبيعي إذا شئت ـ تم التعبير عنه بقوة، بالطبع، في إعلان الاستقلال الأميركي الذي ينص بوضوح على أننا نولد أحراراً ومتساوين بحقوق معنوية متساوية في أن نخطط ونعيش حياتنا ـ حتى عندما يعني ذلك، ضمناً، إزعاج الآخرين. سمِّ ذلك تسامحاً، أو احتراماً: فإن من سمات المجتمع الحر أن يُترك الأفراد أحراراً للسعي في سبيل قيمهم الخاصة أياً كانت تتصف، بالحكمة أو الحُمق، أو الاستنارة أو الجهل، أو سارّةً للآخرين أو مزعجة لهم.

لكن إذا كان ذلك المبدأ الجوهري لا ينطبق فقط على حرق العلم، ولا حتى ببساطة على حرية الكلام والتدين والقضايا العامة الأخرى التي يحتويها التعديل الأول، بل يتجاوز ذلك إلى كل المسائل حول العلاقة بين الفرد وحكومته، فإننا لا نستطيع عندئذٍ أن نتهرب من ذلك التطبيق مهما قد تكون النتائج غير سارة أو غير ملائمة. نتحول بعد ذلك إلى النقطة الثانية في نقاشنا وإلى مسألة ما إذا كان قانون الحقوق المدنية لعام ١٩٩٠ يشكل تهديداً لحقوقنا المدنية. من الواضح أن هذه المسألة ترتكز على السؤال الأكثر أهمية حول ماهية حقوقنا المدنية. إنه السؤالُ الأكثر أهمية الذي يشير إليه البروفيسور (ريتشارد) إيبستين لا فقط عندما يفندُ قانون الحقوق المدنية المقترح لعام ١٩٩٠، بل أيضاً الافتراضات التي يرتكز عليها قانون الحقوق المدنية لعام ١٩٦٤.

في واشنطن ١٩٩٠، لا يحظى أي من هذين التفنيدين، والآخير على وجه الخصوص، بتأييد واسع. لكن إذا كنا جادين في النفاذ

إلى جوهر القضية، وفي فهم جوهر الرؤية الأميركية، فلا بد من درس الأسئلة الأساسية.

الاستجابة للسؤال الأساسي عن ماهية حقوقنا المدنية بالقول بأنها تلك الحقوق التي تقرها الهيئة التشريعية هي أسلوبٌ مألوف. لكن إجابةً كهذه لا تجعلنا فقط نضع حقوقنا تحت رحمة الأغلبية ــ أو إذا كانت مدرسةُ الخيار العام في الفكر صحيحة، تحت رحمة المصالح الخاصة ــ ولكننا بذلك سنُعَرِّض هذه الحقوق لأهواء الرأي العام، وهي بالذات التي جاءت حقوقنا لحمايتنا منها. إذا كانت حقوقنا تأتي وتذهب وفقاً لرياح الأهواء السياسية، فذلك لا يعني أننا نعيش تحت حكم القانون بل تحت حكم الأشخاص. الواقع أن الآباء المؤسسين كانوا يهدفون بالذات لضمان حكم القانون حين كتبوا الدستور في المقام الأول، وهو دستورٌ، كما ذكرنا أعلاه، تأسس على مبدأ الحرية المتساوية حسب تعريفها في حقنا في الحياة والحرية والملكية. إذا أخضعنا هذه الحقوق لأهواء الرأي العام، فإننا نقوض أسس النظام القانوني والأخلاقي.

بيد أن هذا هو ما حدث بالضبط في مساحةٍ عريضة من حياتنا، بما في ذلك المساحة الواسعة بشكل خاص المحددة بموجب حقنا أو حريتنا في التعامل المشترك. وكما يلاحظ البروفيسور إيبستين، فإن قوانين الحقوق المدنية التي تم سنها بعد الحرب الأهلية كان المقصود منها ببساطة أن يكون للعبيد المحررين القدرات أو الحقوق المدنية نفسها، مثل الأشخاص الأحرار الآخرين ــ الحق في شراء الأملاك والاحتفاظ بها، وفي إبرام التعاقدات وتنفيذها، ورفع الدعاوى والمثول في الدعاوى المرفوعة عليهم، إلى ما إلى ذلك. كونُ هذه الحقوق التي تم إقرارها حديثاً قد أُعيقت، خصوصاً في الجنوب،

على يد جيم كراو، هو إثمٌ فظيع بالطبع، لأن القيود التي وضعها جيم كراو كانت انتهاكاً مباشراً للرؤية الأميركية التي تم سن قوانين الحقوق المدنية للمحافظة عليها. وإن قانون الحقوق المدنية لعام ١٩٦٤ الذي ألغى تعديلات جيم كراو يستحق الثناء. لكن الفكرة من قوانين الحقوق المدنية في بداياتها كانت إعطاء دعم في النهاية لمبدأ الحريات المتساوية الذي قامت على أساسه هذه الأمة، أياً كانت الأخطاء التي وقعت في ذلك التأسيس. لم تكن الفكرة بكل تأكيد الاعتراف «بحقوقٍ» لم تكن متسقةً مع ذلك المبدأ.

لكن هذا ما حدث بالضبط في قانون الحقوق المدنية لعام ١٩٦٤. الذين وضعوا هذا القانون، مدفوعين بمشكلة التمييز القائمة فعلياً، ولكن دون القدرة على التفريق بين الممارسات المروعة للإدارة العامة متمثلة في جيم كراو، ونظيرتها في الممارسات الخاصة، خلقوا «حقاً» ضد التمييز الخاص على أسسٍ معينة وفي سياسات معينة تم التوسع بها بمرور الوقت. ذلك «الحق»، بالطبع، لا وجود له في الدستور أو في أيٍّ من مبادئه الأساسية. الواقع أن تطبيقه يتناقض مع تلك الوثيقة ومع تلك المبادئ. لأنه إذا كان لنا الحق في أن نكون أحراراً وأن نخطط ونعيش حياتنا كما نشاء، لا يقيدنا في ذلك سوى عدم التجاوز على حقوق الآخرين المساوية لحقوقنا، فإن لنا الحق في التعامل أو عدم التعامل لأي سبب نختاره أو بدون سببٍ على الإطلاق. هذا هو معنى الحرية. الآخرون قد لا تعجبهم أسبابنا ــ وهذا أيضاً حق لهم. لكن إذا كانت الحرية والسيادة الشخصية تعنيان شيئاً، فهو الحق في أن نتخذ هذا النوع من القرارات لأنفسنا، حتى إذا لم يكن ذلك ملائماً للآخرين.

ليس المقصود هنا بالطبع الدفاع عن التمييز الخاص. بل المقصود

بالأحرى، كما في حالة حرق العلم، الدفاع عن **الحق** في التمييز. لأن التمييز، شأنه شأن حرق العلم، لا ينتهك حقوقاً للآخرين، مهما كان عدائياً في نواحي أخرى. لا حقّ لنا في التعامل مع من لا يريدون التعامل معنا لأي سبب، أكثر من حقنا في أن نكون أحراراً من الإساءة التي يشكلها حرق العلم. معظم الأميركيين، لحسن الحظ، يدينون التمييز وحرق العلم على حد سواء، لكنهم بهذا يصدرون أحكاماً قيمية، وهي تختلف جداً عن الأحكام العقلانية حول حقوقنا. الواقع أن كل الهدف من الحقوق هو تمكيننا من السعي لتحقيق أهدافنا، خصوصاً أهدافنا غير المرغوبة من الآخرين. ذلك أننا لسنا بحاجة للتذرع بالحقوق للسعي من أجل أهداف يريدها الآخرون.

لكن أَدْخِل في الموضوع هذا «الحق ضد التمييز» تنقلب الأمور رأساً على عقب. لن نتمكن بعد الآن من رفض التعامل مع شخصٍ ما لكونه مُداناً لسببٍ ما، بل الواقع أننا ملتزمون بعدم التمييز على هذا الأساس. لكن كيف يمكننا تطبيق حق كهذا؟ ففي نهاية المطاف، ليس من المحتمل لأولئك الذين يميلون عادة للتمييز على أساس واحدٍ أو أكثر من أسباب الإدانة أن يعلنوا عن أسبابهم، لأنهم بذلك سيعرّضون أنفسهم لعقوبات القانون. الجواب هو أنه باستثناء الحالات النادرة التي يتحدى بها شخصٌ ما القانون، فإن علينا أن نتخلى عن اختبار النية، من جميع النواحي العملية، والبحث بدلاً من ذلك عن تصرفات الفرد. إذا كان لدى صاحب عمل مجموعة من الموظفين «تقلُّ» فيها نسبة الموظفين السود أو النساء مثلاً قياساً «بالنسب السكانية»، فإننا نفترض للوهلة الأولى أنه قد مارس التمييز على هذه الأسس (العرق والجنس) ثم نطلب منه أن يثبت أنه لم يفعل ذلك. وهكذا تتحول المسؤولية ــ من الدولة

لإثبات الذنب إلى المتهم لإثبات براءته ـ لا لأن القانون يتطلب ذلك صراحة ـ هذا مستبعدٌ تماماً ـ بل لأن هذه هي الطريقة الوحيدة عملياً التي يمكن بها تطبيق حق كهذا. لأنه في ضوء قانونٍ كهذا، والعقوبات التي يفرضها، فإن الناس ببساطة لن يعلنوا أينما ذهبوا أنهم مارسوا التمييز لسبب غير مقبول. لكن للسبب نفسه، فإن الناس الذين يمارسون التمييز لأسبابٍ (أخرى) غير مقنعة سيسقطون في فك القانون، ولن يستطيعوا تخليص أنفسهم إلا إذا أقنعوا المحكمة بأنه لم يكن بوسعهم تفادي تلك الأسباب.

لم يكن التخصيص (أو الكوتا) إذن جزءاً من قانون عام ١٩٦٤، ولا من القانون المقترح لعام ١٩٩٠، غير أنه كان موجوداً مع ذلك بكل تفاصيله كما لو كان منقوشاً على حجر. لأنه إذا لم يكن بوسع صاحب عمل أن يقدم أدلة مقنعة، فإن عبء إثبات براءته على درجة من الصعوبة، وعقوبات عدم الإثبات من الشدة، خصوصاً تحت قانون عام ١٩٩٠، بحيث إنه يجد نفسه عملياً ملتزماً بالتخصيص أو الكوتا كما لو كانت واردة بصراحة تامة في التشريع. وهكذا، فإن على أولئك الذين يعارضون الكوتا، لكنهم يؤمنون بهذا «الحق ضد التمييز»، أن يعيدوا النظر في موقفهم. إذا كانوا جادين في تأييد تطبيق «حق» كهذا، فإنه لا مفر من الكوتا الموجودة واقعياً.

نعود إذن إلى القضايا الأساسية المتصلة بهذين النقاشين. إذ إنه على مستوىً أعمق، فإن مقاربتنا لمشكلة التمييز الخاص ـ التي ينبغي التسليم بأنها مشكلة حقيقية جداً تصرخ طالبة الإدانة ـ هي إهانة لمبادئنا التأسيسية. فنحن في نهاية المطاف نتحدث عن عدم تجزئة الحرية، ونحن نفهم تلك الفكرة وتطبيقاتها، في معظمها، في

مجالات في الدستور مثل التعديل الأول، الذي تبدو فيه حقوقنا واضحةً نسبياً. لكن مبدأ تلك الحقوق في التعديل الأول ـ الذي ينص على أن الأفراد أحرارٌ وينبغي أن يكونوا أحراراً في التعبير عن قيمهم وعيش حياتهم، مهما قد يكون في ذلك إزعاج للآخرين ـ هو مبدأ عام تماماً. مرة أخرى، أقول بأن معظم الأميركيين يجدون حرق العلم مثيراً للاشمئزاز، تماماً كما يجدون التمييز مثيراً للاشمئزاز. لكن ما دام هؤلاء الذين يحرقون العلم ويمارسون التمييز لا ينتهكون حقوق الآخرين، فإنه ينبغي حماية حقهم في فعل ذلك.

الواقع أن لدينا وسيلة أكثر سلمية، وأكثر فاعلية في نهاية المطاف، للتعامل مع أناس كهؤلاء. في عصر الاتصالات ـ محلياً وقومياً وعالمياً ـ تبدو قوة الإقناع الأخلاقي والتجريح العلني في مجالاتٍ كهذه أكثر فاعلية بكثير وأقل تكلفةً بكثير من اللجوء إلى قوةٍ قانونية صارمة. وعلينا بشكل خاص أن نكون حذرين من المساومة على مبادئنا الجوهرية التأسيسية، ليس فقط عندما تكون أهدافنا نبيلة، بل خاصة عندما تكون فعلياً نبيلة.

فهرس الأعلام

فهرس الأماكن



WWW.MISBAHALHURRIYYA.ORG

مشروع غير ربحي لمعهد كيتو لا يتبع لأي حزب، وعمله تعليمي يسعى إلى طرح آراء الحرية في المجتمع لصانعي القرار، والمراقبين، ورجال الأعمال، والطلاب ووسائل الإعلام في الشرق الأوسط. ومن أجل هذا الهدف سوف ينشر المشروع مقالات رأي، وتقارير خاصة بالسياسات، وترجمات لأعمال عالمية مرموقة وجادة. ومن خلال الكتب، والصحف، وشبكة الإنترنت وغيرها من الأدوات باللغة العربية، سوف يجلب «مصباح الحرية» إلى شعوب الشرق الأوسط رسالة عن الحرية، والمبادرة في إقامة المشاريع، والتعاون السلمي ليحلّ مكان الحكم الاستبدادي، والتبعية والصراع الذي ميّز جزءاً كبيراً جداً من تجربتهم.

مفاهيم الليبرتارية وروادها

3



الحقوق الفردية

«سرت فكرة الحقوق الفردية طيلة تاريخ الفكر الليبرالي والليبرتاري. بعض الفلاسفة فكروا بأن تلك الحقوق جاءت من الله؛ ولذلك فإن إعلان الاستقلال (الأميركي) ينص على أن البشر «موهوبون من الخالق» بنعمة حقوق ثابتة. هناك آخرون وجدوا مصدر الحقوق في طبيعة الإنسان نفسه — ومن هنا جاءت عبارة حقوق «طبيعية» — أو في الحاجة للتعاون الاجتماعي. لكنهم جميعاً يتفقون على أن هذه الحقوق أساسية، أي أنها ليست ممنوحة من الحكومة.

والجميع يوافقون على أنه ينبغي للأفراد أن يكونوا أحراراً في ممارسة حياتهم كما يشاؤون، طالما حافظوا على احترام حقوق الآخرين بصورة مماثلة».

(من الكتاب)



رياض الريس للكتب والنشر
RIYAD EL-RAYYES BOOKS



ISBN 9953-21-357-7
9 789953 213576

مصباح الحرية

4

مفاهيم الليبرتارية وروادها

النظام التلقائي

- لاو تسو
- توماس باين
- مايكل بولاني
- آدم سميث
- فريدريك ايه. هايك
- مايكل روثتشايلد





رياض الريس للكتب والنشر
RIYAD EL-RAYYES BOOKS

النظام التلقائي



4

مفاهيم الليبرتارية وروادها

النظام التلقائي

- لاو تسو
- توماس باين
- مايكل بولاني
- آدم سميث
- فريدريك ايه. هايك
- مايكل روثتشايلد



رياض الريس للكتب والنشر
RIYAD EL-RAYYES BOOKS

The Libertarian Reader (4)

(Ed). David Boaz

First Published in May 2008
Copyright Arabic language edition © **Riad El-Rayyes Books S.A.R.L.**
BEIRUT - LEBANON
elrayyes@sodetel.net.lb - www.elrayyesbooks.com

ISBN 9953 - 21- 359 - 3

مفاهيم الليبرتارية وروادها (٤)

تحرير: ديفيد بوز
ترجمة: صلاح عبدالحق/الأردن
مراجعة وتدقيق: فادي حدادين/الأردن

الطبعة الأولى: أيار (مايو) ٢٠٠٨

لشراء النسخة الإلكترونية:
www.arabicebook.com

تصميم الغلاف: يارا خوري
(محترف بيروت غرافيكس)
صورة الغلاف: Liberty
Istanbul Archaeology Museum

المحتويات

تعريف

تكمن الرؤية المتعمقة للتحليل الاجتماعي الليبرتاري في مفهوم النظام التلقائي، ويرى المؤرخ رالف رايكو أن الليبرتارية الحقيقية تتحدد بالاعتقاد بأن «المجتمع المدني ــ أي مجمل النظام الاجتماعي القائم على الملكية الخاصة ــ يدير بشكل عام نفسه بنفسه».

اعتقادٌ كهذا يخالف إلى حد ما البدهية الغريزية. فنحن، كما يقول فريدريك هايك ومايكل بولاني في بحثيهما في مجموعة المقالات التالية، عندما نرى عمليةً منظمة نفترضُ بطبيعة الحال أن أحداً قد صممها أو خططها. ويقول هايك بأننا نفشل في التمييز بين نوعين من النظام: النظام «المصنوع» أو المخطط مثل الشركات التجارية أو المنظمات المحدودة الأخرى، والنظام «المُنمّى» أو التلقائي مثل مجمل

النظام الاجتماعي أو عمليات السوق. من المهم جداً تبيّن هذا التمايز لأن هذين النوعين من النظام مختلفان للغاية. ويلفت الانتباه أن النظام المصنوع مصممٌ لغرض معين، فيما النظام المُنمى يعكس الأغراض المختلفة، والمتنافسة غالباً، لأفراد ومنظمات عديدة.

كثير من الفلاسفة العظام فشلوا في إدراك وجود النظام التلقائي. فإمانويل كانت، على سبيل المثال، ورغم دفاعه عن الحقوق الفردية، كان يعتقد بأنه لا يمكن للسلام والنظام أن يتواجدا دون إكراه. وكارل ماركس لم يكن يستطيع أن يرى سوى «فوضى الإنتاج الرأسمالي» وليس الرخاء الهائل الناتج من النظام غير المخطَّط الذي كان آدم سميث قد سماه قبل خمسة وسبعين عاماً «النظام البسيط للحرية الطبيعية». أما لودفيغ فون ميزس فقد قال بعد قرن من ذلك الوقت في ردٍّ وتفنيدٍ لآراء ماركس بأن «الإنتاج فوضوي»... وأن تلك العملية التنافسية وغير المخططة هي بالذات التي تنتج النمو الاقتصادي. النظامُ الطبيعي ليس هو فقط السوق، فالمفكرون الليبرتاريون يشيرون إلى القانون، واللغة، والعادات، والنقود باعتبارها مؤسسات تطورت دون توجيه مركزي ـ وكما يقول آدم فيرغسون، المفكر الاسكتلندي المعاصر لآدم سميث، فقد كانت «نتيجةً لعمل بشري لكنها لم تكن نتيجة لأي تخطيط بشري»، وقد طرح كارل مينغر أحد أهم الأسئلة في علم الاجتماع: «كيف يمكن أن تظهر إلى حيز الوجود مؤسسات في غاية الأهمية لخدمة وتطوير الصالح العام دون إرادة مشتركة مكرسة لإيجاد مؤسسات كهذه؟». هذا السؤال أثار اهتمام آدم سميث، وتوماس باين، وهربرت سبنسر، وفريدريك هايك.

الفيزيوقراطيون الفرنسيون عبروا في القرن الثامن عشر عن مفهوم النظام التلقائي من خلال شعارهم الشهير «دعونا نعمل، دعونا وحدنا، العالم يدير نفسه بنفسه». وأكد آدم سميث أنه:

«ليس هناك الكثير مما يلزم للوصول بدولة ما من أدنى مستويات البربرية إلى درجة عالية من الثراء، أكثر من السلام والضرائب اليسيرة وإدارةٍ متسامحةٍ للعدالة؛ وكل ما عدا ذلك سينشأ في السياق الطبيعي لتطور الأشياء. وكل الحكومات التي تقاوم هذا المجرى الطبيعي أو تفرض توجيه الأشياء في مجرى آخر، أو تحاول وقف تقدم المجتمع عند نقطة معينة، إنما هي حكومات غير طبيعية، ويتعين عليها للإبقاء على وجودها أن تصبح قمعية ومستبدة».

ويمكن العثور على مفهوم التوافق الطبيعي في العالم في الفلسفة الشرقية أيضاً، وربما كانت أفكار لاو تسو التي نورد مقتطفات منها في هذه المختارات تحت عنوان (تاو تي تشينغ) هي من الأمثلة التقليدية على ذلك. والفكرة موجودة في كل أعمال آدم سميث، ونحن نورد هنا وصفه الشهير لما سماه «رجل النظام» الذي يعامل الأفراد باعتبارهم قطعاً على رقعة شطرنج يمكن تحريكها إرادياً، وهو جزءٌ مقتطف من كتابه «نظرية الشعور الأخلاقي» أما توماس باين، فإن أحد إسهاماته النظرية الهامة في الليبرتارية كان الدمج بين نظرية للعدالة ـ الحقوق الطبيعية ـ والنظرية الاجتماعية بشأن النظام التلقائي.

فريدريك هايك كان المُنَظِّر الكبير في القرن العشرين للنظام التلقائي، وقد استكشف تفاصيل هذا الموضوع في كتب

عديدة من بينها (دستور الحرية)، (النظام الحسي)، (الثورة المضادة للعلم)، (الوهم القاتل)، (القانون والتشريع والحرية)، ومقالات في مجموعات عديدة. ونورد هنا بحثه حول الطريقة الفضلى التي يستطيع بها المجتمع أن ينسق المعرفة غير المركزية الموجودة لدى الناس لتحقيق أعلى مستوى من الإنتاج الاقتصادي. وفي مقال لاحق، يبادر هايك إلى إنقاذ مفهوم النظام من المستبدين الذين كانوا يصرون على أن النظام يقوم على «الأمر والطاعة»، ويلاحظ أننا نخطئ غالباً بمحاولتنا تطبيق القواعد الملائمة لمجموعة صغيرة، مثل عائلة أو قرية، على مجتمع كبير: «إذا طبقنا، دون تعديل أو تحديد، القواعد المعمول بها في الكيانات الصغيرة (أي المجموعات الصغيرة أو لنقل عائلاتنا) على كياناتٍ كبيرة (أو حضارات أوسع) كما تميل غرائزنا وعواطفنا غالباً لذلك، فإننا سندمر هذه الكيانات. لكننا أيضاً إذا طبقنا دائماً قواعد النظام الموسع على تجمعاتنا الصغيرة، فإننا سنسحق هذه التجمعات». معنى هذا أنه لا يجدر بنا، على سبيل المثال، أن نعمل ضمن محيط عائلاتنا بموجب القواعد العامة لحقوق الملكية والتبادل الحر. لكن إذا سعينا للتوسع في تطبيق قواعد العائلة ــ الحب المتبادل والاستحقاقات الأخلاقية ــ لتشمل المجتمع بكامله، فإننا سننسحق في غمار نزاعات اجتماعية دائمة وسنُدمر النظام الذي ينتج سلعاً وخدمات. ويبحث مايكل بولاني أيضاً، وهو صديق لهايك ومعاصر له، في الأنظمة التلقائية والمخطَّطة من وجهة نظر عالِم.

المقال الأخير في هذا الكتاب ينتمي إلى (علم التبيؤ: حتمية الرأسمالية) لمايكل روثتشايلد الذي يستكشف التناظر

المدهش بين التطور والأنظمة البيئية والعمليات الاقتصادية، وهي ذات علاقات قديمة فيما بينها، وفي ذلك، يقول عالم الأحفوريات والمؤرخ العلمي ستيفن جاي غولد بأن: «نظرية الاختيار الطبيعي هي نقلٌ مبدع إلى علم الأحياء لنظرية آدم سميث الأساسية حول الاقتصاد المعقول: التوازن والنظام في الطبيعة لا يتأتيان من سيطرةٍ عليا خارجية (مقدسة)، أو من وجود قوانين عامة تطبق على الجميع، بل من الصراع بين الأفراد لتحقيق منافعهم الخاصة».

الفكرة التي تسري في هذه المقالات هي ذات شقين: أن العمليات غير المخطَّطة والقائمة على التنافس يمكن أن تنتج نظاماً دون توجيه مركزي، وأن محاولة الدولة لفرض نظام أو تغيير نتائج العمليات التلقائية ستؤدي، على الأغلب، لانعدام التنسيق والفقر والنزاعات الاجتماعية.

لاو تسو

التـوافـق

ظهرت أفكار الفردية والحقوق الطبيعية والحكومات الدستورية في الغرب، لكن الليبراليين والليبرتاريين يعتقدون بأنها قابلة للتطبيق في سائر المجتمعات البشرية. بيد أنه يمكن العثور على أفكار ليبرتارية حول المجتمع في الفلسفات الشرقية أيضاً. أحد المصادر التقليدية هي (تاو تي تشينغ)، التي يعتقد بأنها قد كُتبت في القرن السادس قبل الميلاد على يد كاتب يدعى لاو تسو (أو لاو تسي). تُترجم كلمة تاو أحياناً بمعنى «الطريق» مع أن إحدى الترجمات المحتملة هي «القانون الطبيعي». التاو، وفقاً لاستخدامها في التاوية، تشير إلى طريقة الطرق، وقانون القوانين، والحقيقة القصوى ومقوماتها وفقاً لما تم التعبير عنها في (آي تشينغ): «التاو تتكون من الين واليانغ (أي أن التاو هي الاتحاد بين متضادين)».

التاوية هي فلسفة سياسية تستند إلى العلم الكوني التاوي، وفلسفة التناقضات الظاهرية وعدم الفعل. يحثّ لاو تسو الحاكم («الحكيم») على الإمتناع عن التصرف وعلى قبول الجيد والسيئ وإفساح المجال للناس للتصرف في أعمالهم. التوافق، من وجهة نظر تاوية، يمكن تحقيقه فقط من خلال الكفاح أو المنافسة. التاوية تعكس سلوكاً صينياً قديماً يمكن ملاحظته أيضاً في أغنيةٍ للمزارعين الصينيين عند حراثة الأرض، وهي من التراث الصيني التقليدي:

أعملُ عند شروق الشمس؛ وآوي للراحة عند غروبها.
أحفر البئر للحصول على الماء؛ وأحرث الحقل من أجل الطعام:
ما الذي أستفيده من سلطة الحاكم؟

تتشابه هذه الأفكار مع أفكار آدم فيرغسون وآدم سميث وفريدرك هايك والمفكرين الآخرين من منظري النظام التلقائي. ويرى بعض الليبرتاريين أن لاو تسو الأسطوري كان أول الليبرتاريين. والمقتطفات التالية هي من (الطريق وسلطتها: دراسة في التاو تي تشينغ ومكانتها في الفكر الصيني)، تأليف آرثر والي (نيويورك: غروف، ١٩٥٨) مع بعض المراجعات والترجمات الإضافية بقلم كيت زياو زو، أستاذة التاريخ الصيني في جامعة هاواي.

١٩

إقضِ على الحكيم (الحاكم) وانبذ (قواعد) الحكمة
فتتضاعف منفعة الناس مائة مرة

٣٢

يعيش الناس في توافق إذا لم يكن هناك قانون أو إكراه

٤٢

كل الأشياء تتضمن (الين) وتؤمن (باليانغ)[١]
وهي تحقق التوافق من خلال تفاعلها

٥٧

كلما زادت المحظورات
سيكون هناك مزيد من الفقراء

كلما سُنت قوانين جديدة
سيكون هناك مزيد من اللصوص وقطاع الطرق

ولذلك فإن حكيماً (حاكماً) قد قال:
طالما «لا أفعل شيئاً» فسيعمل الناس بأنفسهم على إجراء تحولات في حياتهم.
وطالما أحببت الهدوء فسيتصرف الناس بأنفسهم باستقامة.
وطالما تصرفت فقط بدون فعل فسيحقق الناس أنفسهم الرخاء.

٧٥

يجوع الناس لأن الذين أعلى منهم يأكلون كثيراً من حبوب الضرائب. هذا هو السبب الوحيد لجوعهم. من الصعب المحافظة على النظام بين الناس لأن الذين فوقهم يتدخلون. هذا هو السبب الوحيد لصعوبة المحافظة على النظام بينهم.

---

(١) متضادان.

آدم سميث

رجل النظام

يلقي آدم سميث في هذه المقتطفات المختصرة من كتابه (نظرية الشعور الأخلاقي) الضوء على رؤيتين مختلفتين للعالم: فهم التوافق الطبيعي والنظام التلقائي مقابل مفهوم «رجل النظام» الذي يتصور أن بوسعه تحريك الناس مثل قطع الشطرنج لتنفيذ خطةٍ ما. الحكومات الحديثة مكتظةٌ بـ«رجال النظام» الذين يعتقدون بأن العالم سيكون أفضل حالاً بكثير لو أن الأفراد يتعاونون فقط مع خطة رجل النظام.

يميل الإنسان الذي تحفز المشاعر الإنسانية وحب الخير روحه الاجتماعية إلى احترام السلطات والامتيازات المستقرة حتى للأفراد، وأكثر من ذلك للأنظمة ومؤسسات المجتمع التي تتكون منها الدولة.

ورغم أنه ينبغي له اعتبار أن بعض هؤلاء الأفراد وتلك الأنظمة يمارسون فساداً إلى حدٍّ ما في أعمالهم، فإنه يكتفي بتلطيف ما لا يستطيع غالباً القضاء عليه دون الكثير من العنف. عندما لا يستطيع بالمنطق والإقناع التغلب على التحيزات المتجذرة لدى الناس، لا يحاول التغلب عليها بالقوة بل يلتزم بقداسة بما أطلق عليه سيسيرو[1] وبحق، الشعار المقدس لأفلاطون القاضي بعدم استخدام العنف في بلده بأكثر من استخدام العنف ضد والديه. وهو يوائم، قدر استطاعته، ترتيباته العامة مع العادات والأهواء المستقرة للناس، ويعالج، قدر استطاعته، المضايقات التي قد تنشأ عن عدم وجود تلك القواعد التي يكره الناس الخضوع لها. وعندما لا يستطيع إحقاق الحق فإنه لا يترفع عن إخفاء مظهر حسن للخطأ؛ لكن، شأنه شأن سولون[2] عندما لا يستطيع إرساء أفضل نظم القوانين، فإنه يسعى لإيجاد أفضل ما يمكن أن يتحمله الناس.

أما رجل النظام فهو، على العكس من ذلك، ينحو لأن يكون بالغ الحكمة في آرائه، وغالباً ما يكون مفتوناً بالجمال المفترض لخطته المثالية الخاصة به للحكومة، بحيث لا يستطيع تحمل الانحراف قيد أنملة عن أي جزء منها. وهو يمضي في توطيد أسسها تماماً وفي جميع أجزائها دون اعتبار سواء للاهتمام الكبير بها أو بما يمكن أن يكون هناك من تحيز قوي ضدها: ويبدو وكأنه يتصور أنه يستطيع ترتيب الأفراد المختلفين في مجتمع عظيم بذات السهولة التي ترتب فيها اليد مختلف القطع على لوحة الشطرنج؛ وهو لا يرى أنه ليس لتلك القطع على رقعة الشطرنج مبدأ آخر للحركة سوى ما تمارسه

(١) سياسي وخطيب روماني (١٠٦ ـ ٤٣ ق. م.).
(٢) سياسي ومشرّع إغريقي.

اليد عليها؛ أما على الرقعة الكبرى للمجتمع الإنساني، فإن لكل قطعة منفردة مبدأ للحركة خاصاً بها مختلفاً تماماً عن ذلك المبدأ الذي قد يختاره المشرّع لها. إذا التقى كلا هذين المبدأين وسارا في الاتجاه نفسه، فإن لعبة المجتمع الإنساني ستمضي بسهولة وتوافق وستكون على الأغلب سعيدة وناجحة. أما إذا كانت متعاكسة أو مختلفة، فإن اللعبة ستكون تعيسة، ولا بد أن يبقى النظام دائماً على درجة عالية من الفوضى.

توماس باين

عن المجتمع والحضارة

يعود توماس باين في هذه المادة المختارة من الجزء الثاني من (حقوق الإنسان) إلى موضوع من كتابه (الإدراك السليم: التمييز بين المجتمع والدولة). وهو يؤكد هنا أن النظام الذي يتم الالتزام به بصورة طبيعية في المجتمع ليس ناجماً عن وجود حكومة. «لقد كان موجوداً قبل الحكومة، وسيبقى موجوداً لو تم إلغاء الصيغة الحكومية». الحاجة إلى التعاون في اقتصاد السوق تلزم الناس بتطوير قواعد للتعايش فيما بينهم. ويشير باين إلى حالة «النظام والتوافق» التي استمرت في المستعمرات الأميركية بعد انتهاء حكم بريطانيا لها. وخلافاً للفلاسفة الاجتماعيين في عصر التنوير الاسكتلندي، فإن توماس بين يربط باين نظريته بشأن التوافق الطبيعي ونظرية في العدالة: ويؤكد أن الحكومات القائمة ليست فقط

تنتهك حقوق الإنسان، بل إنها غير ضرورية لإيجاد نظام اجتماعي.

جزء كبير من ذلك النظام الذي يسود بين بني البشر ليس نتاجاً لوجود حكومة. إنّ أسسه تعود إلى مبادئ المجتمع والأعراف الطبيعية للإنسان. كان هذا النظام موجوداً قبل الحكومة وسيبقى إن تم إلغاء الصيغة الحكومية. الاعتمادية المتبادلة والمصالح المتبادلة بين الناس وبين جميع أجزاء المجتمع المتحضر يخلقان سلسلة كبرى من العلاقات التي ترتبط بعضها ببعض. إن مالك الأرض والمزارع والصانع والتاجر والمهني والعاملين في كل مجال يحققون ازدهاراً عن طريق العون الذي يتلقاه كل منهم من الآخرين، ومن المجتمع ككل. المصالح المشتركة تنظم اهتماماتهم وتشكل قوانينهم؛ والقوانين التي تصوغها الأعراف المشتركة لها تأثير أكبر من قوانين الحكومة. باختصار، المجتمع يمكنه أن يخدم نفسه في معظم الأشياء تقريباً التي تعزى عادة للحكومة. لفهم طبيعة الحكومة المناسبة للإنسان وحجمها، من الضروري فهم طبيعة الإنسان. فحيث إن الطبيعة عندما هيأت الإنسان لحياة اجتماعية، فقد أعدته لهذا الغرض الذي قصدته. ليس هناك إنسان يستطيع وحده، دون مساعدة المجتمع، تأمين احتياجاته؛ وهذه الاحتياجات التي تؤثر على كل فرد تلزم المجموع بتكوين مجتمع لهم بنفس الطريقة الطبيعية التي تنجذب فيها الأشياء إلى مركز الجاذبية.

لكن الطبيعة ذهبت إلى أبعد من ذلك، فهي لم تفرض فقط على الإنسان الدخول في مجتمع بسبب تنوع احتياجاته التي يمكن للعون

المتبادل بين الأفراد تأمينها، بل غرست فيه أيضاً منظومة من المشاعر الاجتماعية، والتي بالرغم من أنها ليست ضرورية لبقائه، فهي ضرورية لسعادته. ليس هناك مرحلة في الحياة تتوقف فيها محبة الإنسان للمجتمع، فهي تبدأ وتنتهي بوجودنا أو عدمه.

إذا درسنا بإمعان تكوين الإنسان ومقوماته، ومدى تنوع احتياجاته، ومدى تنوع المواهب لدى مختلف البشر في تلبية احتياجات بعضهم بعضاً، وميل الإنسان ليكون جزءاً من المجتمع وبالتالي المحافظة على المكاسب الناتجة من ذلك، يمكننا بسهولة اكتشاف أن قدراً كبيراً مما يطلق عليه حكومة ما هو إلا مجرد عبءٍ ثقيل.

الحكومة ليست ضرورية لأكثر مما يلزم لتوفير الاحتياجات القليلة التي لا تتلاءم بصورة مناسبة مع قدرات المجتمع والحضارة، ولا حاجة لضرب أمثلة على أن كل شيء قد توفّر له الحكومة إضافة مفيدة، قد تم القيام به من قبل عن طريق القبول العام من المجتمع وبدون حكومة.

خلال ما يصل إلى سنتين بعد بدء الحرب الأهلية الأميركية ولمدة أطول في عدد من الولايات الأميركية، لم تكن هناك أشكال مستقرة من الحكومات. كانت الحكومات السابقة قد ألغيت، وكانت البلاد مشغولة إلى درجة كبيرة بالعمليات الدفاعية بحيث لم يكن ممكناً لها تركيز اهتمامها على تكوين حكومات جديدة؛ ومع ذلك فقد تمت المحافظة خلال هذه الفترة الفاصلة على النظام والتوافق بصورة سليمة كما هي الحال في أي دولة أوروبية. هناك ميل طبيعي لدى الناس، وميلٌ أكبر من ذلك في المجتمع، لكونه

يضم تنوعاً أكبر من القدرات والموارد، لمواءمة أنفسهم مع أي وضع يجدون أنفسهم فيه. في اللحظة التي يتم فيها إلغاء الحكومة الرسمية، يبدأ المجتمع بالعمل وتحدث فيه حالة من التوافق العام وتؤدي المصلحة المشتركة إلى توفير أمنٍ عام فيه.

لذلك فليس صحيحاً على الإطلاق، كما زعم البعض، أن إلغاء أي حكومة رسمية يعني القضاء على المجتمع، وأن الحكومة تتصرف بدافع معاكس وتجعل المجتمع أكثر تقارباً. كلُّ ذلك الجزء من تنظيمها الذي كرسته لسلطتها يعود ثانية إليها ويعمل من خلالها. عندما يعوّد الرجال أنفسهم على الحياة الاجتماعية والمتحضرة بدافع من غريزتهم الطبيعية ومنافعهم المتبادلة، فإن هناك دائماً ما يكفي من مبادئ هذه الحياة في الممارسة العملية للانتقال بهم عبر أي تغيرات قد يجدون أن من الضروري أو الملائم إدخالها على حكومتهم. الإنسان، باختصار، هو بطبيعته مخلوق مجتمعي بحيث يكاد يكون من المستحيل وضعه خارج مجتمع.

الحكومة الرسمية تؤلف مجرد جزء صغير من الحياة المتحضرة؛ وحتى عندما تتأسس أفضل حكومة يمكن للحكمة البشرية أن تستنبطها، فإنها تكون شيئاً معبراً عن اسم وفكرة أكثر من كونها تعبيراً عن واقع. إن سلامة الفرد والمجتمع ورخاءها يعتمدان على المبادئ الجوهرية والعظيمة للمجتمع والحضارة ــ على الأعراف المشتركة المتوافق عليها بالإجماع والتي تتم المحافظة عليها بصورة مشتركة وتبادلية ــ وعلى حركة المصالح التي لا تتوقف والتي تبث النشاط في الكتلة البشرية المتحضرة أثناء سريانها عبر مليون قناةٍ لها ــ على كل هذه الأشياء، أكثر بكثير مما يمكن أن تؤديه أشدّ الحكومات رسوخاً.

كلما كانت الحضارة أكثر كمالاً، قلت حاجتها للحكومة، لأنها تكون أقدر على تنظيم شؤونها وحكم نفسها؛ لكن ممارسة الحكومات القديمة مناقض لمنطق الحال، بحيث إن نفقاتها تزداد بمقدار النسبة التي كان ينبغي لها أن تتضاءل فيها. الحياة المتحضرة لا تحتاج سوى لبضعة قوانين عامة تشيع الحاجة لاستخدامها، بحيث لو تم تطبيقها عن طريق شكل من أشكال الحكومة أو لا، فإن النتيجة ستكون هي ذاتها تقريباً. إذا تأملنا المبادئ التي تجعل الناس يقبلون للمرة الأولى على تكوين مجتمع، وما هي الدوافع التي تنظم تعاملهم المتبادل فيما بعد، فسنجد أننا في الوقت الذي نصل فيه إلى ما يسمى حكومة، فإن كل التعاملات تقريباً تتم من خلال عملية طبيعية تتم بين الأطراف فيما بينهم. الإنسان، بالنسبة لكل هذه الأمور، هو كائن محكوم بالعادة بدرجة أكبر مما يعي، أو مما قد ترغب الحكومة له أن يعتقد. كل القوانين العظيمة للمجتمع هي قوانين للطبيعة. قوانين التجارة والتعامل التجاري، سواء كانت تتعلق بالتعامل بين الأفراد أو الأمم، هي قوانينُ مصالح تعاونية ومتبادلة، يتم اتباعها وإطاعتها لأن ذلك في صالح الأطراف المعنية، لا لأنها قوانين رسمية قد تفرضها أو تتدخل فيها حكوماتهم.

لكن كم تتكرر إعاقة أو تدمير النزعة الطبيعية للحياة الاجتماعية بفعل العمليات التي تقوم بها الدولة! عندما تفترض الدولة أنها موجودةٌ لذاتها وتعمل باستخدام أساليب المحاباة والظلم، بدلاً من أن تمتثل لقيم تلك النزعة الاجتماعية الطبيعية، فإنها تصبح سبب الأضرار التي كان يتعين عليها منع حدوثها.

لو نظرنا إلى الثورات والفتن التي اندلعت في أوقات متفرقة في

الماضي في إنكلترا، لوجدنا أنها لم تنشأ بسبب الحاجة لوجود حكومة، بل إن الحكومة نفسها كانت السبب في وقوعها؛ فبدلاً من توحيد المجتمع قَسَّمته؛ وحرمته من تماسكه الطبيعي، وفرخت حالاتٍ من السخط والفوضى ما كانت لتظهر إلى حيز الوجود لولاها. الشراكات التي تتم دون تمييز بين أفرادٍ من أجل التجارة أو أي غرض آخر، والتي تحكم تصرفاتهم فيها مبادئ المجتمع، دون أن يكون للحكومة شأن بها على الإطلاق، تبين لنا كم هو طبيعي ذلك الأسلوب الذي تتحد عن طريقه هذه الأطراف؛ وهذا يبين بالمقارنة، أن الحكومات أبعد ما تكون دائماً عن أن تكون سبباً أو وسيلة للنظام، بل إنها غالباً سببٌ في تقويضه. لم يكن هناك مصدر لاضطرابات عام ١٧٨٠ سوى تلك التحيزات التي كانت الحكومة ذاتها قد شجعت عليها. لكن بالنسبة لإنكلترا كان هناك أسباب أخرى.

الإفراط وعدم المساواة في الضرائب، أياً أمكن تمويه أساليبهما، لم يكن من الممكن أبداً إخفاء تأثيراتهما. عندما يلقى بكتلةٍ كبيرة من المجتمع في براثن الفقر والسخط، فإنهم يبقون دائماً على شفا الاضطراب والقلق؛ وحيث إن أفراد المجتمع محرومون بالطبع، لسوء الحظ، من مصادر المعلومات، فإن من السهل استثارة غيظهم. أياً كان السبب الظاهري لأي أعمال شغب، فالسبب الحقيقي هو دائماً الإحساس بالافتقار للسعادة، وهو دليلٌ على وجود خطأ ما في نظام الحكومة يضعف الإحساس بالسعادة الذي يحفظ سلامة المجتمع.

وحيث إن الحقيقة تسمو على المنطق، فإن الحالة الأميركية تطرح نفسها لتأكيد هذه الملاحظات: إذا كان هناك بلد ما في العالم ينبغي أن نتوقع فيه الحد الأدنى من التوافق بين أبناء شعبه وفقاً

للحسابات المتعارف عليها، فذلك البلد هو الولايات المتحدة الأميركية. في هذا البلد المكون، كما هو، من شعب يضم أعراقاً مختلفة تعوّد على أشكالٍ وسلوكيات حكومية مختلفة، ويتحدث أفراده بلغات مختلفة، ويمارسون طقوس عبادة أكثر اختلافاً، قد يبدو من غير العملي قيام وحدة بين أبنائه؛ إلا أنه وبفضل العملية البسيطة لتأليف الحكومة على مبادئ المجتمع وحقوق الإنسان، فإن كل الصعوبات تتراجع وتلتقي جميع الأطراف في مودة وانسجام. هناك لا ينزلُ بالفقراء ظلم، ولا يحظى الأغنياء بامتيازات، والصناعة لا يوهنها بذخ مستهتر على حسابها. ضرائبهم قليلة، لأن حكومتهم عادلة؛ وحيث إنه ليس هناك ما يجعل أحوالهم بائسة، فليس هناك ما يستدعي الشغب والاضطراب.

رجلٌ ميتافيزيقي مثل السيد بيرك، كان سيتعين عليه قدح قريحته ليكتشف الطريقة التي يمكن بها حكم شعب كهذا. وربما كان سيفترض بأن جزءاً من هذا الشعب يمكن حكمه عن طريق الخداع، وآخر عن طريق القوة، والجميع عن طريق المكر؛ وأنه ينبغي استخدام عبقرية خارقة لفرضها على الجهلة، وعرضها واستعراضها لاستثارة دهشة الرعاع. وهو إذ يتوه في غمرة أبحاثه الوفيرة، سيستنتج، ثم يعودُ ليستنتج من جديد، وأخيراً يغفل رؤية الطريق الواضح والسهل الممتد أمامه مباشرة.

لقد كانت إحدى الميزات العظيمة للثورة الأميركية أنها أدت إلى اكتشاف مبادئ العمل الحكومي ثم شرعت الأبواب لكيفية تنفيذه. كل الحكومات حتى ذلك الوقت كانت قد عملت في بيئة بلاطات ملكية، لا في البلاط العظيم للأمة. كانت الأحزاب دائماً من طبقة الحاشية، ومهما كان اهتياجهم عارماً لإدخال إصلاحات، فقد كانوا

يحافظون دائماً على المكر الذي تتطلبه المهنة.

وقد حرصوا في عموم الأحوال على إظهار الحكومة كأنها مكوّنة من شخصيات غامضة لا يفهمها أحد سواهم، وحجبوا عن الشعب فهم الشيء الوحيد الذي كان مفيداً له معرفته، وهو أن الحكومة ليست سوى هيئة وطنية تعمل على أساس مبادئ المجتمع.

أما وقد سعينا لبيان أن الحالة الاجتماعية والمتحضرة للإنسان قادرةٌ على أن تقوم من تلقاء نفسها، بكل ما هو ضروري تقريباً لحمايتها وحكمها، فسيكون من الضروري، من ناحية أخرى، إلقاء الضوء على الحكومات القديمة القائمة حالياً، وتبيان ما إذا كانت مبادئها وممارساتها مطابقة لذلك.

فريدريك إيه. هايك

استخدام المعرفة في المجتمع

كان فريدريك إيه. هايك أعظم مفكري القرن العشرين في نظرية النظام التلقائي، وهو مصطلح صاغه عام ١٩٦٠ في كتابه (دستور الحرية). وقد استكشف في سلسلة من الكتب ليس فقط مبادئ الاقتصاد بل حدود العقلانية والظهور الطبيعي للقواعد والأنظمة. وقد أكد أن «قواعد السلوك العادل» في مجتمعٍ ما هي نتاجٌ لعملية تطورٍ طويلة الأمد، وليست تخطيطاً مدبراً، وأنه يتعين علينا، تبعاً لذلك، أن نكون حذرين للغاية في ما يتعلق بالسعي لتغيير نتائج النظام الطبيعي.

هناك حالة من التوتر في الفكر الليبرتاري بين الاحترام للتقاليد التي تظهر بصورة طبيعية وبين استخدام العقل لتطوير نظرياتٍ حول حقوق الإنسان والحكومة المحدودة. ويرى نقادٌ ليبراليون، خصوصاً أولئك المتأثرين براند

ورثبارد أن مقاربة هايك تنكر فعلياً الفكرة القائلة بأن بوسعنا إجراء تحليل نقدي للمجتمع والحكومة والتوصية بإحداث تغييرات. في هذا المقال المنشور عام ١٩٤٥، يعرض هايك إحدى الأفكار الرئيسية لعمله: ما هي الطريقة الأفضل التي يمكن بها للمجتمع استخدام «الأجزاء الصغيرة المتناثرة من المعارف غير المكتملة، والمتناقضة في كثير من الأحيان، التي يمتلكها جميع الأفراد». وهو يبين أن الاشتراكية التامة لا يمكن أن تنجح لأنه لا يمكن سوى لأسعارٍ يتم اختيارها بحرية في إطار نظام ملكية خاصة أن تحوي كل المعلومات المبعثرة في المجتمع وإيصالها للاعبين الاقتصاديين. وساعدت هذه المقالة في بيان كيفية عمل الأسواق بطريقة أكثر تطوراً من الطريقة التي كان قد توصل لها الاقتصاديون. وقد كانت هذه المقالة التي تعتبر واحدة من أكثر المقالات تأثيراً في الاقتصاد الحديث، مصدر إلهامٍ لأعمال كثيرة من بينها كتابٌ كامل بعنوان (المعرفة والقرارات) تأليف توماس سوويل (١٩٨٠).

أولاً

ما هي المشكلة التي نرغب في حلها عندما نحاول إنشاء نظام اقتصادي عقلاني؟ إن الإجابة عن هذا السؤال بسيطة بما فيه الكفاية استناداً إلى افتراضات مألوفة معينة. فإن امتلكنا جميع المعلومات ذات الصلة، وإن استطعنا البدء من نظام أولويات مفترض حتى وإن تملّكنا معرفة كاملة بوسائل متاحة، فإن المشكلة المتبقية سوف تتمثل بشكل محض في المنطق. وعليه، فإن الإجابة عن سؤال ما هو

أفضل استخدام للوسائل المتاحة سوف تكمن ضمنياً في افتراضاتنا. أما الشروط التي يجب أن يلبّيها حل هذه المشكلة المثالية فقد تم استخراجها تماماً، وبالإمكان بيانها أفضل وفق شكل رياضي، أي باختصار شديد، إن المعدلات العادية للإحلال بين أية سلعتين أو عاملين يجب أن تكون هي نفسها في كل استخداماتها المتباينة.

ومع ذلك، فإن هذه المشكلة ليست، بكل تأكيد، هي المشكلة الاقتصادية التي يواجهها المجتمع لأن حساب التفاضل والتكامل الاقتصادي الذي قمنا بتطويره لحل هذه المشكلة المنطقية، بالرغم من كونه خطوة هامة باتجاه حل مشكلة المجتمع الاقتصادية، لم يقدم إلى الآن إجابة عليها. والسبب في ذلك هو أن «البيانات» التي بدأ منها حساب التفاضل والتكامل الاقتصادي لم تكن «مقدَّمة» على الإطلاق، بالنسبة للمجتمع ككل، إلى عقل منفرد والذي يستطيع استخراج المضامين ولا يمكن أن يتم تقديمه على هذا النحو إطلاقاً.

يمكن تحديد الخاصية الغريبة لمشكلة النظام الاقتصادي العقلاني، بشكل دقيق، من خلال حقيقة كون معرفة الشروط التي يجب علينا أن نستخدمها ليست موجودة على الإطلاق سواء بالشكل المركز أو المتكامل، إلا أنها موجودة فقط بشكل قطع مبعثرة من معرفة منقوصة، وفي أحيان كثيرة تكون متناقضة يملكها كافة الأفراد غير المجتمعين. وهكذا، فالمشكلة الاقتصادية للمجتمع ليست مجرد مشكلة كيفية تخصيص مصادر «مقدَّمة» ـ إذا اعتبرنا معنى كلمة «مقدَّمة» بأنها مقدَّمة إلى عقل شخص منفرد والذي سوف يحل، بشكل مدروس، المشكلة التي تطرحها هذه «البيانات». فهي، بالأحرى، مشكلة تتمثل في كيفية ضمان أفضل استخدام لمصادر معروفة لأي فرد في المجتمع في سبيل غايات يعرف أهميتها النسبية

هؤلاء الأفراد فقط، أو أنها، باختصار، مشكلة الاستنفاع بمعرفة لم يتم تقديمها لأي فرد من الناحية الإجمالية.

وباعتقادي أن خاصية المشكلة الأساسية قد تم حجبها أكثر من كونها قد تم تسليط الضوء عليها من جانب الكثير من تصفيات النظرية الاقتصادية التي تمت حديثاً، وعلى وجه الخصوص من حيث الاستخدامات الكثيرة التي قامت بها علوم الرياضيات. وبالرغم من أن المشكلة التي أرغب أساساً بالتعامل معها في هذه الدراسة هي مشكلة نظام اقتصادي عقلاني، فإنها، في هذا المضمار، ستفضي بي مرات ومرات إلى أن أشير إلى صلاتها القريبة بمسائل منهجية معينة. هناك الكثير من النقاط التي أرغب في صوغها هي بالفعل عبارة عن استنتاجات تلاقت بها، بشكل غير متوقع، مسالك متنوعة من التفكير المنطقي. لكن، حسب رؤيتي الحالية لهذه المشاكل، فإنه لا توجد هناك أية مصادفة. فقد يبدو لي أن الكثير من المنازعات الناشبة حالياً في ما يخص كلاً من النظرية الاقتصادية والسياسة الاقتصادية لديها منشأ مشترك من التصور الخاطئ حول طبيعة مشكلة المجتمع الاقتصادية. ويعود هذا التصور الخاطئ، بدوره، إلى التحول الخاطئ نحو ظاهرة اجتماعية من عادات التفكير قمنا بتطويرها في التعامل مع ظواهر الطبيعة.

ثانياً

يمكن وصف كلمة «تخطيط» باللغة الدارجة بأنها تركيبة من القرارات المتداخلة يتم اتخاذها بشأن تخصيص مصادرنا المتاحة. وضمن هذا المفهوم، تعدّ كل الأنشطة الاقتصادية تخطيطاً؛ وهذا التخطيط، أياً كان الفرد الذي يقوم به في أي مجتمع يكون الكثير

من أفراده متعاونين، يجب أن يستند، بالنسبة لبعض المقاييس، إلى المعرفة التي، تكون منذ الوهلة الأولى، ليست مقدَّمة إلى الشخص المُخطِّط بل لشخص آخر، الذي يجب عليه، إلى حد ما، أن يقوم بإيصالها إلى الشخص المُخطِّط. إن الطرق المتنوعة التي يتم بها توصيل المعرفة، والتي يعتمد عليها الأفراد في خططهم، هي المشكلة الحاسمة بالنسبة لأية نظرية تشرح العملية الاقتصادية، وإن مشكلة ما هي أفضل طريقة للاستفادة من المعرفة التي تتناثر، بشكل مبدئي، بين كافة الأفراد هي على أقل تقدير إحدى المشاكل الرئيسية للسياسة الاقتصادية ــ أو لتصميم نظام اقتصادي فعال.

ترتبط الإجابة على هذا التساؤل بشكل وثيق بذلك التساؤل الآخر الذي ينشأ هنا، وهو مَن الشخص الذي يجب عليه أن يقوم بالتخطيط. وهكذا، تتركز حول هذا التساؤل كل المنازعات التي تثور حول «التخطيط الاقتصادي». إنه ليس بالنزاع فيما إذا كان من الواجب إنجاز التخطيط أم لا، بل هو نزاع فيما إذا كان من الواجب أن يتم القيام بالتخطيط بشكل مركزي من قبل سلطة (هيئة) واحدة بالنسبة لكامل النظام الاقتصادي، أم يجب أن يقسم بين أفراد كثيرين. والتخطيط في معناه المحدد، حيث يتم استخدام المصطلح في مجادلات معاصرة، يعني بالضرورة التخطيط المركزي، أي جهة كامل النظام الاقتصادي طبقاً لخطة موحدة واحدة. من جهة أخرى، تعني المنافسة أن يتم التخطيط اللامركزي من قبل كثير من الأشخاص المنفصلين. أما الموقع الكائن في منتصف الطريق بين الجانبين، والذي يتحدث حوله الكثير من الناس ــ إلا أن القليل منهم يرغب في رؤيته ــ فهو أن يتم تفويض التخطيط إلى صناعات منظمة أو بمعنى آخر إلى احتكار.

بشكل رئيسي، تعتمد فاعلية أي نظام من هذه الأنظمة على كيفية استخدامه للمعرفة القائمة حالياً الاستخدام الأكبر، وهذا بدوره يتوقف على كوننا سوف نحقق، على وجه التقريب، نجاحاً بحيث نتمكن من وضع كامل المعرفة التي يتوجب استخدامها تحت تصرف سلطة مركزية منفردة، غير أن تلك المعرفة مبعثرة من الناحية المبدئية بين كثير من الأفراد المتباينين، أو أن نتمكن من توصيل مثل تلك المعرفة الإضافية إلى الأفراد حسب حاجتهم كي يتمكنوا من تكييف خططهم مع تلك التي لدى الآخرين.

ثالثاً

في الوقت نفسه، سوف يكون من الواضح أن الوضع الذي يدور حول هذه النقطة مختلف بالنسبة لأنواع المعرفة المتباينة وأن الإجابة عن سؤالنا ستكون، بناء على ذلك، معتمدة إلى حد كبير على الأهمية النسبية لأنواع المعرفة المتباينة، أي تلك التي، من المرجح، أن تكون تحت تصرف أفراد معنيين، وتلك التي يجب علينا أن نتوقع، بثقة أكبر، أن نجدها في حيازة سلطة مكونة من خبراء تم اختيارهم بالشكل المناسب. وإذا ما جرى، في هذه الأيام، الافتراض على نطاق واسع بأن الأمر الأخير سوف يكون في الوضع الأفضل، نظراً لأن هناك نوعاً واحداً من المعرفة، وبالتحديد المعرفة العلمية، يحتل في الوقت الحالي مكاناً بارزاً جداً في تصور عام والذي نميل إلى أن ننسى بأنه ليس هو النوع الوحيد الذي له صلة بالموضوع. وقد يتم الإقرار، بقدر ما يتعلق الأمر بالمعرفة العلمية، بأن كياناً مؤلفاً من خبراء تم اختيارهم بالشكل المناسب قد يكون في الوضع الأفضل ليسيطر على أفضل المعارف المتاحة جميعها، مع أن مثل ذلك سوف يكون بالطبع مجرد تحويل الصعوبة إلى مشكلة في اختيار الخبراء.

وما أود الإشارة إليه هو أن ذلك عبارة عن مجرد جزء صغير من المشكلة الأكبر، حتى في حالة الافتراض بأن حل هذه المشكلة سيتم دونما صعوبة.

في الوقت الحالي، سيكون، في أغلب الأحوال، من الهرطقة أن يتم الافتراض بأن المعرفة العلمية ليست هي مجموع المعارف بالكامل. لكن من خلال انعكاس بسيط، سوف يتبين أن هناك، دونما شك، كياناً ذا معرفة هامة جداً لكنها غير منظمة والتي ليس من الممكن أن تسمى علمية ضمن مفهوم معرفة القواعد العامة: أي معرفة الشروط الخاصة بالزمان والمكان، وهي أنه، في ما يتعلق بهذا الأمر، من الناحية العملية، لدى كل فرد بعض المزايا التي تفوق الآخرين جميعاً نظراً لكونه حائزاً على معلومات فريدة من نوعها والتي يمكن أن تتحقق الاستفادة منها، لكن مثل ذلك الاستخدام يمكن أن يتحقق فقط إذا ترك اتخاذ القرارات من قبله أو تم اتخاذها مع وجود تعاون فعال معه.

إننا بحاجة إلى أن نتذكر فقط كم علينا أن نتعلم في أية مهنة بعد أن نكون قد أكملنا تعليمنا النظري وكم يكون كبيراً ذلك الجزء من حياتنا العملية التي نمضيها في تعلم وظائف معينة وكم يكون المكسب قيماً، في شتى مناحي الحياة، عند تحقيق معرفة الناس ومعرفة الشروط المحلية ومعرفة الشروط الخاصة. ولكي نعرف ونستخدم آلة معينة لم يتم استخدامها بالكامل، أو لكي نعرف ونستخدم مهارات شخص معين يمكن الاستفادة منه على النحو الأفضل، أو لكي نكون على علم بمخزون فائض بحيث يمكن استخراجه خلال فترة انقطاع التوريدات هو أمر، من الناحية الاجتماعية، مفيد للغاية تماماً كمعرفة أساليب فنية بديلة أفضل.

فالشاحن الذي يكسب رزقه من استخدام رحلات بحرية فارغة أو نصف مملوءة من القوارب المتجولة، أو وكيل العقارات الذي تكون كل معرفته محصورة، في الغالب، في إحدى الفرص المؤقتة، أو المضارب المالي الذي يكسب من الفروقات الموضعية في أسعار السلع، هؤلاء كلهم يؤدون مهام مفيدة بشكل كبير تستند إلى معرفة خاصة بظروف لحظية سريعة الزوال ليست معروفة من الآخرين.

ومن الحقائق الطريفة، في هذه الأيام، أن يتم، بشكل عام، النظر إلى هذا النوع من المعرفة بشيء من الازدراء وأن أي فرد يكتسب، بفضل مثل تلك المعرفة، ميزة تتفوق على شخص ما مجهز بشكل أفضل بمعرفة نظرية أو فنية، يُعتقد بأنه قد تصرف بشكل مسيء تقريباً. إن كسب مزية من مزايا أفضل المعارف يتم بها معرفة تسهيلات الاتصالات أو المواصلات سوف ينظر إليه، في بعض الأحيان، باعتباره مخادعة، بالرغم من أهمية استفادة المجتمع من الفرص الأفضل في هذا الصدد تماماً كأهمية استخدام أحدث الاكتشافات العلمية. ووفقاً لأحد المقاييس الهامة، فقد عمل هذا التعصب على التأثير على الموقف الذي تم اتخاذه تجاه التجارة عموماً إذا ما قورن بالموقف تجاه الإنتاج. وحتى علماء الاقتصاد، الذين يرون أنفسهم محصنين، على وجه التحديد، ضد مغالطات الماضي المادية الفجة، يرتكبون على الدوام الخطأ نفسه لكون الأمر متعلقاً بأنشطة تم توجيهها إلى امتلاك مثل تلك المعرفة العملية، وذلك، كما هو واضح، لأن مثل تلك المعرفة بكاملها من المفترض أن تكون «مقدَّمة» وفق مخطط الأشياء الخاصة بها. ويبدو، في الوقت الحالي، أن الفكرة العامة تتمثل في أن مثل تلك المعارف جميعها يجب أن تكون تحت سيطرة كل فرد دونما صعوبة باعتبار أنها مسألة طبيعية،

وأن نهج اللاعقلانية الذي جرى توجيهه ضد النظام الاقتصادي القائم حالياً يستند، مراراً وتكراراً، إلى حقيقة كونه غير متاح حسب هذه الكيفية. ووجهة النظر هذه تهمل حقيقة كون الطريقة، والتي بموجبها يمكن جعل مثل تلك المعرفة متاحة بمقدار كبير قدر المستطاع، هي، بشكل دقيق، عبارة عن المشكلة التي يجب علينا أن نجد إجابة عليها.

رابعاً

إذا كان من الرقي، في الوقت الحالي، التقليل من أهمية معرفة الشروط الزمانية والمكانية الخاصة، فإن ذلك له صلة وثيقة بالأهمية الأقل التي ترتبط حالياً بتغيير تلك الصفة. هنالك، بالفعل، بضع نقاط، والتي يتم بناء الافتراضات عليها (عادة بشكل ضمني فقط) من قبل «المخططين»، تكون مختلفة عن تلك النقاط الخاصة بالخصوم بالقدر نفسه المتعلق بمغزى وتكرار التغييرات التي سوف تجعل من التغييرات الجوهرية في خطط الإنتاج ضرورة. طبعاً، إذا كان بالإمكان وضع خطط اقتصادية مفصلة لمدد طويلة مسبقاً بشكل فعلي، ومن ثم يتم بعد ذلك الالتزام بها بشكل وثيق بحيث لا يستدعي اتخاذ المزيد من القرارات الاقتصادية الهامة، فإن مهمة صوغ خطة شاملة تحكم نشاطاً اقتصادياً كاملاً سوف تكون أقل رهبة إلى درجة كبيرة.

قد يستحق التأكيد على أن المشاكل الاقتصادية تنشب، فقط وعلى الدوام، في أعقاب التغيير. وما دام الأشياء تستمر وفق ما تم ذكره آنفاً، أو على الأقل وفق ما تم توقعه منها، فسوف لن تنشب أية مشاكل جديدة تستلزم اتخاذ قرار ولن تكون هناك حاجة إلى إيجاد

خطة جديدة. إن الاعتقاد بأن التغييرات، أو على الأقل التعديلات التي تتم يومياً، قد أصبحت أقل أهمية في الأزمان الحديثة يقود ضمنياً إلى الاقتناع بأن المشاكل الاقتصادية قد أصبحت أيضاً أقل أهمية، وأن هذا الاعتقاد في الأهمية المتناقصة للتغيير هو، لهذا السبب، مدعوم من الأفراد أنفسهم الذين يجادلون بأن أهمية الاعتبار الاقتصادي قد تم دفعها إلى الخلفية بفعل الأهمية المتزايدة للمعرفة التكنولوجية.

هل من الحقيقة أن تكون القرارات الاقتصادية، مع وجود جهاز مفصل من الإنتاج الحديث، مطلوبة وفق فواصل زمنية طويلة فقط كما هي الحال عند إنشاء مصنع جديد أو عند تقديم عملية جديدة؟ هل من الحقيقة أن يكون المتبقي، في حال تشييد منشأة، عبارة عن جانب ميكانيكي نوعاً ما والذي يتم تحديده من خلال شخصية المنشأة وأنه يتم ترك القليل في سبيل إجراء التغيير عليه وذلك للتكيف مع الشروط اللحظية التي تتغير بدون توقف؟

إن الاعتقاد بالإثبات الواسع الانتشار فعلاً، بقدر ما يمكنني أن أتيقن منه، لا يتم تأكيده من خلال الخبرة العملية لرجل الأعمال. ففي الصناعة التنافسية، تستدعي مهمة الإبقاء على التكلفة، دون أن يتم رفعها، أن يكون هناك كفاح مستديم بحيث يمتص الجزء الكبير من طاقة المدير. فكم يكون من السهل بالنسبة للمدير غير الفعال أن يقوم بتبديد الفروقات التي ترتكز عليها الأرباح، وأنه، بوجود التسهيلات الفنية ذاتها، يمكن أن يتم الإنتاج مع وجود تنوع من التكاليف، وهذه هي من بين الأشياء الشائعة في مجال خبرات الأعمال التجارية التي لا يظهر أنها ستكون مألوفة وفق مستوى واحد في الدراسة التي يجريها علماء الاقتصاد. وتعدّ قوة الرغبة

ذاتها، التي يرددها باستمرار منتجون ومهندسون والتي تسمح لهم بالمضي قدماً دونما إعاقة من جهة اعتبارات التكاليف النقدية، بمثابة شهادة بليغة تدل على المدى الذي تدخل فيه هذه العوامل إلى الأعمال اليومية الخاصة بها.

ومن الأسباب التي تجعل علماء الاقتصاد، وبشكل متزايد، عرضة لنسيان التغييرات البسيطة المتواصلة هو، ربما، انشغالهم المسبق المتزايد في الإجماليات الإحصائية التي تظهر وجود ثبات (استقرار) كبير جداً أكبر من حركات التفاصيل. ومع ذلك، فمن غير الممكن أن تقوم إجماليات الثبات النسبي ببيان السبب والذي يبدو أن يميل إليه الإحصائيون من وقت لآخر من خلال «قانون الأعداد الضخمة» أو التعويض المتبادل للتغييرات العشوائية. إن عدد العناصر التي يجب علينا أن نتعامل معها ليس كبيراً بما فيه الكفاية بالنسبة لمثل تلك القوى العرضية بغرض استخراج الثبات. ويتم الحفاظ على التدفق المتواصل للسلع والخدمات من خلال التعديلات المدروسة المستديمة وبفعل التصريفات الجديدة التي تتم يومياً في ضوء ظروف غير معروفة في اليوم الذي يسبقه ومن خلال دخول «ب» في الوقت نفسه عندما يخفق «أ» في التسليم. حتى المصنع بآليته الضخمة والمرتفعة يديم التشغيل على نطاق واسع بسبب وجود بيئة تمكّنه من أن يستعمل كل أنواع الاحتياجات غير المتوقعة، مثل القرميد لسطحه والقرطاسية لنماذجه وكل أنواع التجهيزات البالغة ألف نوع ونوع، والتي من دونها ليس باستطاعته أن يكون مكتفياً ذاتياً، إذ تتطلب الخطط الخاصة بتشغيل المصنع أن تكون المواد متاحة فوراً في السوق.

قد تكون هذه هي النقطة التي يجب أن أذكر فيها، باختصار،

حقيقة أن صنف المعرفة، الذي يثير اهتمامي، هو الذي بطبيعته لا يمكنه الدخول في إحصائيات، وبناء على ذلك، ليس من الممكن توصيله إلى أية سلطة مركزية وفق شكل إحصائي. إن الإحصائيات التي يجب على مثل تلك السلطة المركزية أن تستخدمها يجب أن تصل بشكل دقيق وذلك من خلال القيام بعملية الطرح من الفروقات الصغيرة بين الأشياء، عند تجميعها معاً كموارد من نوع واحد؛ تلك البنود التي تختلف من ناحية الموقع والنوعية والتفاصيل الأخرى، وذلك بطريقة يجوز أن تكون جوهرية جداً بالنسبة لاتخاذ القرار الخاص. يعقب ذلك كون التخطيط المركزي القائم على المعلومات الإحصائية غير قادر، بطبيعته، أن يأخذ في الحسبان، مباشرة، هذه الشروط الزمانية والمكانية وأنه يجب على المخطط المركزي أن يجد طريقة معينة بحيث يكون باستطاعته أن يترك القرارات التي يعتمد عليها لاتخاذها من قبل «رجل الساعة» أو «الرجل المسؤول».

خامساً

إن أمكننا أن نتفق على أن المشكلة الاقتصادية في المجتمع هي بشكل رئيسي نوع من التكيف السريع مع التغييرات في الشروط الزمانية والمكانية الخاصة، فسوف يظهر أن ما يعقب ذلك هو وجوب ترك القرارات الختامية بحيث يتخذها الأفراد الذين اعتادوا على هذه الشروط والذين هم على علم مباشر بالتغييرات ذات الصلة وبالموارد المتاحة الفورية للوفاء بها. وليس بإمكاننا أن نتوقع أن هذه المشكلة سيتم حلها من خلال توصيل كل المعلومات في المقام الأول إلى المجلس المركزي والذي يقوم، بعد أن يتم دمج كل المعرفة، بإصدار أوامره. يجب علينا أن نحلها من خلال شكل من

أشكال اللامركزية، غير أن ذلك يلبي فقط جزءاً من المشكلة التي لدينا. نحن بحاجة إلى اللامركزية لأن مثل ذلك سوف يمكّننا من أن نضمن أنه سيتم استخدام معرفة الشروط الزمانية والمكانية الخاصة بطريقة فورية. لكن «الرجل المسؤول» ليس بإمكانه أن يتخذ قراراً بشكل منفرد استناداً إلى معرفته المحدودة، لكنها معرفة وثيقة خاصة بحقائق محيطه المباشر. وهنا ما تزال مشكلة توصيل مثل تلك المعلومات الأخرى إليه باقية بما أنه بحاجة إليها لكي يكيف قراراته وفقاً للنمط الكلي لتغييرات النظام الاقتصادي الأكبر.

ما مقدار المعرفة التي يحتاج إليها لإنجاز ذلك بنجاح؟ أي من هذه الأحداث التي تحدث خلف أفق معرفته الفورية يكون لها صلة بقراره الفوري، وما هو مقدارها الذي يحتاج هو إلى معرفته؟

نادراً ما تجد شيئاً ما يحدث في مكان ما في العالم لا تأثير له على القرار الذي يجب عليه أن يتخذه. غير أنه ليس بحاجة إلى معرفة هذه الأحداث على هذا الشكل ولا هو بحاجة إلى معرفة كل تأثيراتها. فهو، بالنسبة له، لا يعنيه لماذا تكون البراغي ذات الحجم المعين مطلوبة في لحظة معينة أكثر من الحجم الآخر، ولماذا تكون الأكياس الورقية متوفرة بشكل فوري أكثر من أكياس الخيش، أو لماذا أصبحت العمالة الماهرة أو أدوات آلة معينة، في لحظة، أكثر صعوبة في الحصول عليها. إن كل ما يُعدّ مهماً بالنسبة له هو تقريباً ما مقدار تدبير ما وصلت إليه عند المقارنة مع أشياء أخرى، أو ما مقدار الأشياء البديلة المطلوبة بشكل عاجل تقريباً والتي يقوم هو بإنتاجها أو باستخدامها. فالأمر دائماً عبارة عن سؤال له أهمية نسبية يدور حول أشياء لديه ارتباط بها وتكون الأسباب التي تعمل على تغيير أهميتها النسبية ليست ذات شأن بالنسبة له أكثر من

التأثير الذي يقع على تلك الأشياء الملموسة في بيئته الخاصة به.

وفي هذا الصدد، أطلقت اسم «التفاضل والتكامل الاقتصادي» عليها بحيث يكون مناسبة لمساعدتنا من خلال «القياس» على أقل تقدير، لمعرفة كيف يمكن حل هذه المشكلة والتي هي، في الحقيقة، قد يتم حلها بواسطة نظام الأسعار. حتى العقل المنفرد المسيطر والذي تكون في حيازته كل البيانات الخاصة بنظام اقتصادي صغير ذاتي الاكتفاء سوف لن يتفحص بوضوح، حيث تُجرى في كل مرة بعض التعديلات البسيطة على تخصيص المصادر، كافة العلاقات القائمة بين الغايات والوسائل التي من المحتمل أن تكون قد تأثرت. في الواقع، إنه إسهام عظيم يقوم به منطق الاختيار المحض حيث إنه أثبت بشكل قاطع أن بإمكانه، حتى مثل ذلك العقل المنفرد، أن يحل هذا النوع من المشاكل فقط من خلال إنشاء واستخدام، وبشكل متواصل، معدلات التكافؤ (أو «القيم» أو «المعدلات العادية للإحلال»)؛ أي من خلال ربط مؤشر رقمي بكل نوع من أنواع المصادر النادرة حيث إن ذلك المؤشر الرقمي لا يمكن اشتقاقه من أية خاصية يتم امتلاكها من قبل ذلك الشيء الخاص، غير أنه يعكس أهميتها، أو أن يتم اقتضابها، بناء على تركيبة الوسيلة ــ الغاية الكاملة. وفي أي تغيير بسيط يتم إجراؤه، يجب عليه أن يفكر في هذه المؤشرات المتعلقة بالكميات فقط (أو «القيم») التي تم عليها تركيز كل المعلومات ذات الصلة، وأنه، من خلال تعديل الكميات واحدة تلو الأخرى، قادر على إعادة تنظيم تصريفاته بالشكل اللائق دون أن يكون قد حل الأحجية كلها من البداية أو دون الحاجة، في أية مرحلة، إلى استعراضها فجأة في جميع تشعّباتها.

من الناحية الأساسية، تستطيع الأسعار، في أي نظام تتم به بعثرة المعرفة الخاصة بالحقائق ذات الصلة بين أفراد كثيرين، أن تتصرف للتنسيق بين الأعمال المنفصلة لأفراد مختلفين وفق نفس الطريقة التي تقوم بها القيم الذاتية بمساعدة الفرد على التنسيق بين أجزاء خطته. ويجدر بالذكر أن نتأمل للحظة واحدة أحد الأمثلة البسيطة والشائعة جداً على نظام الأسعار لنرى بشكل دقيق إنجازاته. لنفترض أن هناك في مكان ما في العالم فرصة جديدة سانحة لاستخدام بعض المواد الخام، ولنَقُل إنها معدن القصدير (التنك) أو أن أحد مصادر توريد القصدير قد تم استبعاده. بالنسبة لغرضنا، هذا الأمر ليس له أهمية والشيء المهم جداً أن يكون بلا أهمية حيث إن أي سبب من هذين السببين قد يجعل القصدير أكثر ندرة. وكل ما يحتاج مستخدمو القصدير إلى معرفته هو أن بعض القصدير الذين هم معتادون على استهلاكه يستخدم حالياً بشكل أكثر ربحاً في مكان آخر وأنه، نتيجة ذلك، يتوجب عليهم أن يقتصدوا في القصدير. بالنسبة للأغلبية العظمى منهم لا حاجة حتى إلى معرفة المكان الذي نشأت منه الحاجة الملحة لذلك أو لصالح أية احتياجات أخرى يجب عليهم أن يقتصدوا بالمخزون. إذا كان بعض منهم فقط يعرفون مباشرة عن الطلب الجديد ليقوموا بتحويل المصادر تجاهه وإذا كان الأفراد، الذين هم على دراية بالفجوة الجديدة التي تكونت بشكل دوري، قاموا بملئها من مصادر أخرى ما تزال قائمة، فإن تأثير ذلك سوف ينتشر بسرعة في كل أنحاء النظام الاقتصادي بكامله، والتأثير لا يقع فقط على جميع استخدامات التنك بل أيضاً على بدائله تلك وبدائل هذه البدائل وإمدادات كل المواد المصنوعة من التنك وبدائلها وهلم جراً، ويتم ذلك كله دون قيام الأغلبية العظمى بالتوسط لجلب هذه البدائل

غير مدركين بتاتاً السبب الأصلي لهذه التغييرات. لقد تصرف الجميع على أساس سوق واحدة، ليس بسبب قيام أي من أعضائه بمسح ميداني شامل، بل بسبب تداخل مجالات رؤيتهم الفردية المحدودة بالشكل الكافي بحيث يتم توصيل المعلومات ذات الصلة إلى الجميع من خلال وسطاء كثيرين. والحقيقة المجردة هي أن هناك سعراً واحداً لأية سلعة، أو بالأحرى أن تكون الأسعار المحلية مرتبطة بطريقة يتم تحديدها من خلال تكلفة النقل وغيرها، وهو الذي يجلب معه الحل (يمكن ذلك بشكل تصوري فقط) الذي كان قد تم التوصل إليه بفعل فكر فردي حائز على كل المعلومات التي تكون في حقيقة الأمر مبعثرة ما بين الأفراد جميعاً المنخرطين في هذه العملية.

سادساً

يجب علينا أن ننظر إلى نظام الأسعار على أساس كونه آلية خاصة بتوصيل المعلومات، إذا أردنا أن نفهم وظيفته الحقيقية، وهي وظيفة تقوم، طبعاً، بأداء أقل اكتمالاً بما أن الأسعار تزيد بشكل أكثر صرامة. (لكن حتى عندما تصبح الأسعار المعروضة صارمة تماماً، فإن القوى التي ستعمل من خلال التغييرات في الأسعار ما تزال تعمل إلى مدى لا يستهان به من خلال التغييرات التي تتم في شروط العقد الأخرى). والحقيقة الأكثر أهمية حول هذا النظام تكمن في اقتصاد المعرفة الذي يعمل بموجبه أو المقدار الصغير الذي يحتاج المشاركون الفرديون إلى معرفته لكي يتمكنوا من اتخاذ الإجراء الصحيح. وبشكل مختصر، ووفق أي نوع من الرموز، يتم إمرار المعلومات ذات الأهمية الأكبر فقط، ويتم الإمرار إلى أولئك الأفراد المعنيين فقط. إنه لشيء أكثر من أن يكون كناية لغوية بأن

يتم وصف نظام الأسعار على أنه نوع من الآلية الخاصة بتسجيل التغييرات أو أنه نظام اتصالات سلكية ولاسلكية يعمل على تمكين منتجين أفراد من مراقبة مجرد حركة مؤشرات قليلة كما هي الحال لدى مهندس يقوم بمراقبة أذرع بضعة أقراص مرقمة كي يقوم بضبط أنشطتها وتعديلها وفقاً للتغييرات، حيث من الجائز أنهم ليسوا، على الإطلاق، على علم بأكثر مما هو منعكس في حركة الأسعار.

طبعاً، من المحتمل أن تكون هذه التعديلات غير «كاملة» إطلاقاً حسب المفهوم الذي يتصوره عالم الاقتصاد في تحليله للتوازن. لكنني أخشى أن تكون عادتنا النظرية في تناول المشكلة، مع وجود افتراض المعرفة الكاملة تقريباً من جانب كل فرد تقريباً، قد جعلتنا نغفل إلى حد ما الوظيفة الحقيقية لآلية الأسعار وتقودنا إلى تطبيق معايير هي بالأحرى مضللة في الحكم على فاعليتها. والأعجوبة في ذلك هي أنه في حالة كهذه الحالة من ندرة إحدى المواد الخام، دون أن يكون قد تم إصدار أي أمر، وربما دون وجود أكثر من حفنة من الأفراد الذين يعرفون السبب، هناك عشرات الآلاف من الأفراد الذين ليس من الممكن التيقن من هويتهم من خلال التحقيق الذي سيجري على مدى شهور قد اضطروا إلى استخدام المادة أو منتجاتها بشكل أكثر اقتصاداً، بمعنى أنهم تحركوا في الاتجاه الصحيح. ويُعد ذلك بمثابة أعجوبة بما فيه الكفاية حتى وإن لم يتفق الجميع، في عالم سريع التغير، بشكل كلي تام على أنه سيتم الحفاظ على معدلات أرباحهم وفق المستوى الدائم نفسه أو «العادي».

لقد استخدمت كلمة «أُعجوبة» بشكل مقصود من أجل أن أصدم

القارئ بفعل الراحة التي نشعر بها، في أغلب الأحيان، عندما نأخذ عمل هذه الآلية على أساس كونه أمراً مسلَّماً به. إنني على قناعة بأنه إذا كانت إحدى نتائج تصاميم الإنسان المدروسة وأنه إذا فهم الأفراد الذين توجههم تغييرات الأسعار بأن لقراراتهم مغزى أبعد بكثير من أهدافهم الفورية، فإنه يتوجب أن يتم التهليل لهذه الآلية لكونها أحد الانتصارات العظمى التي حققها عقل الإنسان. ويتمثل سوء حظها المزدوج في كونها ليست من إنتاج التصميم البشري وأن الناس الذين تقوم بتوجيههم في العادة لا يعرفون لماذا يجب عليهم أن يعملوا ما هو مطلوب منهم. لكن يجب على أولئك، الذين يهللون «للتوجيه الواعي» والذين لا يمكنهم أن يؤمنوا بأن أي شيء نشأ وتطور بدون تصميم (وحتى دون أن نفهمه) يجب أن يحل المشاكل التي ليس باستطاعتنا أن نحلها عن وعي، أن يتذكروا ما يلي: تكمن المشكلة بشكل دقيق في كيفية تطويل مدى استفادتنا من المصادر بامتداد أبعد من مدى تحكم عقل أي فرد، وبالتالي، في كيفية الاستغناء عن الحاجة إلى تحكم واعٍ وفي كيفية تقديم استنتاجات سوف تجعل الأفراد يعملون الأشياء المرغوب بها دون أن يكون هناك أحد يخبرهم بماذا يجب عليهم عمله.

والمشكلة التي نواجهها هنا هي، على الإطلاق، مشكلة غريبة عن علم الاقتصاد، غير أنها تنشأ بفعل ارتباطها، تقريباً، بكل الظواهر الاجتماعية الحقيقية وباللغة وبمعظم ميراثنا الثقافي، وهي تشكل بالفعل المشكلة النظرية المركزية لجميع العلوم الاجتماعية. وكما قال ألفرد وايتهيد في مضمار آخر: «إنها لحقيقة بدهية خاطئة عميقة، والتي يتم تكرارها في جميع الكراسات ومن أفراد متفوقين عندما يقومون بإلقاء خطاباتهم، بأن علينا أن نستغل، كالمعتاد، إيماننا بالذي

نقوم بعمله. والحالة هي عكس ذلك تماماً. فالحضارات تتقدم من خلال إطالة أمد عدد كبير من العمليات الهامة التي يمكننا تنفيذها دون أن نفكر بها». ولهذا الأمر مغزى عميق في المجال الاجتماعي، فنحن نستخدم باستمرار المعادلات والرموز والقواعد التي لا نفهم معناها ومن خلال استخدامها نستفيد من مساعدة المعرفة التي لا نملكها بشكل فردي. لقد قمنا بتطوير هذه الممارسات والمؤسسات بفعل الاعتماد على العادات والمؤسسات التي ثبت نجاحها في نطاقها الخاص بها والتي أصبحت بدورها أساس الحضارة التي نعتمد عليها.

إن نظام الأسعار هو مجرد تشكيل من تلك التشكيلات التي تعلّم الإنسان استخدامها (مع أنه ما يزال بعيداً جداً عن أن يكون قد تعلم كيف يستفيد منها بالشكل الأفضل) بعد أن كان قد عثر عليها بالصدفة دون أن يفهمها. ومن خلاله، أصبح من الممكن أن نستنفع ليس فقط من تقسيم العمل بل أيضاً الاستنفاع المنسق من المصادر التي تقوم على معرفة مقسمة بشكل متساوٍ. إن الأفراد الذين يحبون أن يثيروا السخرية من أي افتراض بكونه على هذا النحو، يعملون كالمعتاد على تشويه الحجة وذلك من خلال الدس بأنه قد نما وكبر بفضل نوع من الأعجوبة ليناسب الحضارة الحديثة بالشكل الأفضل. وعكس ذلك هو الصحيح: هناك شخص ما استطاع أن يطور هذا الجانب من الجهد الذي تستند إليه حضارتنا نظراً لأنه قام بالعثور مصادفة على طريقة جعلت تحقيقه ممكناً. فإذا لم يفعل المرء ذلك، فإن من المحتم أن يكون ما يزال يطوّر نوعاً آخر من الحضارة والذي قد يكون مختلفاً تماماً، لتشبه «دولة» النمل الأبيض أو نوعاً آخر لا يمكن تصوره. باختصار، يمكننا القول بأنه لا أحد لغاية الآن قد نجح في تصميم نظام بديل، والذي بموجبه يمكن

الحفاظ على خصائص معينة للنوع الموجود حالياً، وهي خصائص باهظة الثمن حتى بالنسبة لأولئك الذين يهاجمونه بأشد أنواع العنف ـ مثلاً على وجه الخصوص المدى الذي يمكن للفرد أن يختار مساعيه، وبالنتيجة الاستخدام الحر لمعرفته ومهارته الخاصة به.

سابعاً

إنه من حسن الطالع وفق مقاييس عديدة أن النزاع الناشب حول عدم الاستغناء عن نظام الأسعار وفق أي حساب عقلاني في مجتمع معقد هو في الوقت الحالي لم يعد يمكن القيام به إطلاقاً بين تحالفات تتبنى آراء سياسية متباينة. والفرضية التي تقول بأننا لا نستطيع الحفاظ على مجتمع قائم على ذلك الجانب من الجهد المكثف قد جرى الترحيب بها بهدير من السخرية عندما قدّمها لأول مرة فون ميزس قبل ١٥ سنة. في هذه الأيام، لم تعد الصعوبات التي ما يزال البعض يواجهونها صعوبات سياسية، الأمر الذي يسهم في جو يفضي بدرجة كبيرة إلى مناقشة عقلية. فعندما نجد أن ليون تروتسكي يجادل قائلاً «إن المحاسبة الاقتصادية لا يمكن التفكير بها بدون علاقات السوق»؛ وعندما يعد البروفيسور أوسكار لانج البروفيسور فون ميزس بتمثال في القاعات الرخامية لـ«مجلس التخطيط المركزي» المستقبلي؛ وعندما يقوم البروفيسور ليرنر بإعادة اكتشاف آدم سميث ويؤكد على أن المنفعة الأساسية لنظام الأسعار تكمن في حفز الفرد ـ بينما يقوم بالبحث عن مصلحته الخاصة ـ على عمل معين يكون في المصلحة العامة، لم يعد فعلاً بالإمكان نسب الخلافات إلى التعصب السياسي. ويظهر بوضوح أن الانشقاق المتبقي يعود إلى خلافات فكرية محضة، وبشكل أكثر خصوصية إلى خلافات منهجية.

مايكل بولاني

نوعان من النظام

مايكل بولاني (١٨٩١ ــ ١٩٧٦) صيدلاني وأستاذ في العلوم من أصل هنغاري. وقد كتب الكثير عن الحرية الأكاديمية وعن العلم كعملية تنافسية في كتب مثل (معارف شخصية)، (دراسة الإنسان)، و(العلم والإيمان والمجتمع). وفي كتابه (منطق الحرية) الصادر عام ١٩٥١ الذي اخترنا منه هذا المقال، يلقي نظرة فاحصة على العلم باعتباره نظاماً تلقائياً، ثم يتوسع في تحليله ليشمل أشكالاً أخرى من النظام التلقائي بما في ذلك عمليات السوق.

يتسم طرحي للحرية في العلم بتشابه وثيق مع المبدأ التقليدي للفردية الاقتصادية. النظرةُ للعلماء في العالم هي أنهم فريق يسعى لاكتشاف الفرص القائمة حالياً لتحقيق اكتشافات، وثمة زعم بأن

جهودهم ستكون منسقةً إذا ــ وفقط إذا ــ تم تركُ كل منهم لاتباع ميوله الخاصة به. هذه المقولة مشابهةٌ تماماً لزعم آدم سميث في ما يتعلق بفريق من رجال الأعمال يستخدمون نفس سوق مصادر الإنتاج من أجل تلبية احتياجات أجزاء مختلفة من نفس نظام الطلب. وقد قال بأن جهودهم ستكون منسقة، كما لو كان ذلك بجهد خفي، لتحقيق أفضل استخدام اقتصادي للموارد المتوفرة.

الواقع أن هذين النظامين للمنفعة القصوى مستندان إلى مبادئ متشابهة؛ وأكثر من ذلك: فهما مجرد مثالين لمجموعة كاملة من الحالات المماثلة. وهناك طائفة واسعة من أنظمة مماثلة في الطبيعة تبدي أنواعاً متشابهة من الأنظمة. وقد أطلق عليها كوهلر، الذي استخدمتُ وصفه في كتابات سابقة لي، أنظمة «النظام الديناميكي»؛ لكني أظن أن من الأفضل الإشارة إليها بوصفها أنظمة **النظام التلقائي**.

نوعان من النظام

حيثما رأينا ترتيباً جيد التنظيم لأشياء أو أفراد فإننا نفترض غريزياً بأن هناك من قام بتخطيطٍ مدبر بإعداد هذا التنظيم على هذه الصورة. الحديقةُ جيدة التنسيق لا بد أن هناك من خطط لها؛ والآلة التي تعمل بشكل جيد لا بد أن هناك من صنعها؛ والسرية التي تقدم عرضاً جيداً في استعراض عسكري لا بد أن هناك من دربها ووضعها تحت قيادة معينة: هذه هي الطريقة الواضحة التي يبرز فيها النظام. أسلوبٌ كهذا في إرساء النظام يتضمن تحديد حرية الأشياء والناس في الثبات أو الحركة حسب ما يروق لهم، وذلك بتحديد موقع معين لكل منهم وفقاً لخطة مسبقة الإعداد.

لكن هناك نوعاً آخر من النظام أقل وضوحاً في التدبير المسبق له يقوم على المبدأ المناقض، المياه في الدورق[١] تستقر عندما تملأ تجاويف الوعاء بدقة تامة وكثافة متساوية حتى مستوى أفقي معين يشكل سطحها الحر: وهو ترتيبٌ متقن تماماً لا يمكن لبراعةٍ بشرية أن تنتجه إذا ما امتنعت قوى الجاذبية والتماسك، وهما من خصائصها، عن العمل للحظة واحدة. مع ذلك، فإن من الممكن تعبئة أي عدد من الأواني ذات الأشكال المتنوعة والمعقدة المتصلة بنظام من الأوعية بذات الطريقة المتقنة والموحدة لمستوى أفقي واحد ـ بمجرد إتاحة المجال لسائلٍ للدخول فيها.

لا يجري في هذا النوع الثاني من النظام وضع أي قيود محددة على العناصر الفردية؛ القوى الخارجية، مثل مقاومة الأوعية وقوى الجاذبية، تفعل فعلها بطريقة محايدة تماماً، ولذلك فإن تلك العناصر حرة في إطاعة القوة الداخلية التي تعمل بينها، والنظام الناتج يمثل التوازن بين جميع القوى الخارجية والداخلية...

هذا يوحي بأنه فيما قد يكون من الممكن تحقيق أشكال معينة من التنسيق في المجتمع مرغوبة اجتماعياً عن طريق السماح لكل فرد بتكييف تصرفاته مع تصرفات الآخرين (أو مع حالة ناجمة عن مجمل تصرفات الآخرين)، فإنه ليس هناك ضمان للافتراض بأنه (١) يمكن تحقيق أي مهمة تنسيقية معقولة معينة باتباع هذا الأسلوب أو (٢) أن أي حالة معينة من التكيف الحر المتبادل بين الأفراد ستحقق نتيجة مرغوبة. وهذا تحذير لنا بأنه حتى أروع النجاحات التي يمكن تحقيقها عن طريق تكيف كهذا لن يكون

---

(١) الدورق: الإبريق الكبير (فارسية).

خالياً من نواقص واضحة كما أنه لا يمثل أكثر من مثاليةٍ نسبية. لكنه مع ذلك يوحي بأن المهمات التي قد يمكن لنظام من التكيف الحر تحقيقها لا يمكن القيام بها عن طريق أي نظام تنسيقي آخر...

أنظمة النظام التلقائي في المجتمع

عندما يتم تحقيق النظام بين البشر عن طريق إتاحة المجال لهم للتفاعل فيما بينهم وفقاً لمبادرتهم الخاصة ــ مع الالتزام فقط بالقوانين التي تنطبق عليهم جميعاً بنفس الدرجة ــ يكون لدينا أسلوبٌ من النظام التلقائي في المجتمع. ويمكننا عندئذ القول إن جهود هؤلاء الأفراد منسقةٌ من خلال مبادراتهم الفردية وإن هذا التنسيق الذاتي يبرر حريتهم استناداً لأسسٍ عامة.

توصفُ أفعال هؤلاء الأفراد بأنها حرة، لأنها لم تتقرر بموجب أي أمرٍ معين سواء من جانب سلطة عليا أو سلطة عامة، والإلزام الذي يخضعون له عام وغير شخصي. هناك عشرات من النواحي ليس هؤلاء الأفراد أحراراً فيها. فهم ملزمون بكسب عيشهم، وقد يجري استغلالهم من جانب أصحاب العمل، أو إخافتهم من جانب عائلاتهم، أو يكونون مغرورين بأوهامهم، ثم إنهم جميعاً سيموتون؛ لا يمكن الادعاء بأنهم أحرارٌ بأي معنىً آخر إلا ما يمكن التعبير عنه بشكل محدد. ما مدى القيمة الجوهرية لحرية كهذه ومدى استحقاقها للحماية، حتى بصرف النظر عن فائدتها الاجتماعية، هي مسألةٌ سأتركها مفتوحة في هذه المرحلة وسأحاول إيضاحها لاحقاً.

يمكن لمجموعةٍ متراكمة من المبادرات الفردية أن تؤدي إلى إنشاء نظام طبيعي فقط في حالة أن تأخذ كل مبادرة في حسابها عند القيام بها

ما فعله الآخرون في السياق نفسه من قبل. عندما يشمل الأمر أعداداً كبيرة من الأفراد، فيجب أن يكون مثل هذا التكيف المتبادل غير مباشر؛ كل فردٍ يكيّف نفسه وفقاً لأوضاع ناتجة من الأفعال السابقة للآخرين. هذا يتطلب أن تكون المعلومات حول الأوضاع المعنية متوفرة لكل فرد من المجموع؛ كما في حالة الأوضاع الشائعة لظروف الأسواق المختلفة، أو الإنجازات الحالية للتقدم العلمي ـ أو أحدث المعلومات المتعلقة بالقوانين السارية. ويمكننا أن نضيف أن استخدامنا لكلمة أفراد يعني أيضاً «الشركات التي تتصرف كأفراد»...

أنظمة النظام الفكري

من بين أنظمة النظام التلقائي التي تشكل جزءاً من الحياة الفكرية في المجتمع سأتطرق أولاً لمثال القانون، وبشكل خاص القانون القائم على العادات والتقاليد. تأمل قاضياً يجلس في محكمةٍ وينظر في قضية صعبة. أثناء دراسته لقراره يستعرض بوعي عشرات السوابق المماثلة، وتمر في ذهنه، دون وعي، الكثير من القرارات الأخرى. في مقعده جلس قبله قضاة آخرون أصدروا أحكامهم وفقاً للقوانين والأحكام السابقة والإنصاف والملائمة مع الواقع، مثلما يتعين عليه أن يقرر الآن؛ وفيما يواصل تحليله لمختلف جوانب القضية، يبقى تفكيره متصلاً على الدوام بتفكيرهم. وهو يشعر، خارج نطاق المرجعيات القانونية البحتة، بمجمل توجهات الآراء المعاصرة في الوسط الاجتماعي بكامله. ولا يكتسب قراره قوة الاقتناع ويصبح جاهزاً لإعلانه إلا بعد أن يكون قد استقر على التوجه بتأثير مختلف هذه العوامل على القضية التي بين يديه ويستجيب لها في ضوء ما يمليه عليه ضميره المهني.

وفي اللحظة التي يتم التوصل فيها إلى هذه النقطة وإعلان الحكم،

يبدأ التيار بالتراجع للخلف. ما أضافه القرار الجديد للتو إلى القانون قد يكون كثيراً أو قليلاً؛ لكنه في كلتا الحالتين يمثل تفسيراً للقانون المعمول به حالياً، مؤكداً أو معدلاً لقواعده من ناحية ما. القرار الجديد يجعل القانون يبدو بعد ذلك في ضوء منظور جديد على نحوٍ ما. كما أن الرأي العام قد تلقى استجابة جديدة وإثارة جديدة للتفكير. كل قرار جديد للمحكمة يوفر دليلاً لكل القضاة في المستقبل للاسترشاد به في قضايا لم يدرسها أحد بعد.

وهكذا، فإن عملية القوانين القائمة على الأعراف تشكل سلسلة من التعديلات يجريها قضاة متعاقبون مسترشدين بتفاعلٍ تناظري بين القضاة والجمهور. والنتيجة هي نموّ منظم للقوانين القائمة على الأعراف يتم من خلاله باستمرار إعادة تطبيق وإعادة تفسير القواعد الأساسية ذاتها والتوسع فيها خلال ذلك إلى نظام متزايد الاتساع والاتساق. هذا التماسك والملاءمة العملية التي يوفرها هذا النظام في أي وقت هما التجسيد المباشر للحكمة التي يتم بموجبها تعديل كل قرار قضائي لاحق لقرارات سابقة ولأي تغييرات منطقية في الرأي العام.

تبعاً لما تقدم فإن عمليات النظام القضائي في القضايا القانونية هي ضرب من النظام التلقائي في المجتمع. لكننا نرى أنها تختلف اختلافاً عميقاً عن أنظمة الإنتاج والاستهلاك من حيث إنها تحقق أكثر من مجرد فوائد مؤقتة. ففي حين أن نظاماً اقتصادياً وفقاً للنظام التلقائي ينسق الأفعال الفردية لمجرد خدمة مصالح مادية آنية للمشاركين فيه، فإن عمليةً منظمة لإجراءات التقاضي ترسي نظاماً فعالاً ودائماً للفكر القانوني.

المثال التالي على النظام التلقائي يعود بنا إلى الموضوع الافتتاحي لهذا الكتاب وهو العلم. فكل عالم يبحث عن اكتشافٍ ما يجد نفسه في مواجهة الآراء والنتائج العلمية لجميع العلماء حتى ذلك الوقت والتي تكون مدونة في الكتب الأكاديمية، أو ـ بالنسبة للأعمال الأحدث ـ في المطبوعات المنشورة حالياً أو في المناقشات العامة. هذا العالم يتبع، أثناء إعداده لمسألته وفي الطريقة التي يعالجها بها وفي التوصل إلى استنتاجاته، الأساليب العلمية المعترف بها مضافاً إليها أي تنويعات شخصية يرى أن من الملائم تطبيقها.

العالم يختلف عن القاضي من حيث إنه ليس لديه قضية ليحكم فيها، لكن عليه اختيار المسألة الخاصة به التي يريد دراستها. وهو في أوائل حياته يكون قد تخصص في فروع علمية معينة تبدو له مناسبة لميوله، ثم إنه خلال سنوات تدريباته المهنية في البحث يظل يبحث عن معضلة ما تتناسب بشكل خاص مع مواهبه ويأمل أن تتمخض دراسته لها عن تحقيق نتائج هامة. وحيث إن الفضل في اكتشاف جديد يُسجّل للعالم الذي كان أول من نشر هذا الاكتشاف، فإن كل عالمٍ يكون متلهفاً لنشر النتائج التي توصل إليها حالما يشعر بأنه متيقّن منها. هذا يحفز العلماء على إبلاغ زملائهم دون تأخير بمدى التقدم الذي وصلوا إليه في أبحاثهم. من ناحية أخرى، هناك عقوبات قاسية تُفرض على المنشورات السابقة لأوانها، والعلماء الذين يثبت أن استنتاجاتهم كانت متسرعة يعانون من إساءة شديدة لسمعتهم؛ وهذا من شأنه حماية الآراء العلمية من التعرض للتشوش نتيجة لنشر كثير من المزاعم الخاطئة من جانب باحثين ذوي طموح جارف. كل ادعاء جديد يقدمه أحد العلماء يُقابَل بقدر من التشكك في الأوساط العلمية، وقد يجد المؤلف أنه بحاجة للدفاع عن الاستنتاجات التي توصل إليها إزاء اعتراضات قد

يواجهها. وهكذا فإن كل إضافة مقترحة للجسم العلمي تخضع لعملية منظمة من التدقيق وتذاع نقاشات كلا الجانبين على الجمهور قبل أن يقرر الرأي العلمي قبول الأفكار الجديدة موضوع البحث أو رفضها.

يمكننا على نحو ما اعتبار العالم الذي يصارع مشكلة ما، ويقبل الانطلاق من كتلةٍ كبيرة من المعلومات المستقرة السابقة، ويخضع للاسترشاد بمقاييس علمية في الوقت الذي يأخذ فيه في الحسبان مجمل التوجهات في الأفكار العلمية الحالية، يمكننا اعتباره مشابهاً لقاضٍ يستشهد بالقانون وبقرارات قضائية سابقة ويفسرها في ضوء الأفكار المعاصرة. بيد أن الطريقة التي يختار فيها العالم مشكلة جديدة يستخدم فيها مواهبه بأفضل وسيلة ممكنة، ثم يعلن اكتشافه حالما يتأكد من صحته ساعياً لتحقيق قبوله لدى جمهور العلماء، تجعله يتصرف بأسلوب أقرب إلى تصرفات رجال الأعمال الذين يبحثون أولاً عن استثمار مربح للموارد الموجودة لديهم ثم يسارعون إلى الإعلان عن منتجاتهم والترويج لها في أوساط المستهلكين قبل أن يتمكن أحد من أن يسبقهم إلى ذلك.

الأسلوب الأول في التعديل شائع في أوساط القضاة والعلماء وهو عملية تشاورية. النمو الدائم للقانون والعلوم يعود إلى المداولات التشاورية التي تعمل على استدامة الأنظمة الدينامية للقانون والعلوم. إذا تحولنا من جهة أخرى إلى رجال الأعمال، فإننا لا نجد سوى القليل من الاتصالات التشاورية بينهم، فبالرغم من أن الأفكار التجارية تواصل أيضاً النمو باستمرار، فإن رعايتها ليست الوظيفة الرئيسية للنظام التجاري. التعديل المتبادل بين رجال الأعمال يوجهه بصورة رئيسية السعيُ لمكاسب فردية، وقد رأينا أن الشيء ذاته

ينطبق بصيغة معدّلة على بعض الجوانب الهامة في الأعمال العلمية. في كلتا هاتين الحالتين، لدينا تكيف تنافسي يميل، أينما عمل، على تعظيم الإنتاج الكلي وخفض التكاليف. وفيما «التشاور» يضمن النمو المنهجي للعلوم، فإن قوى التنافس التي تعمل في الحياة العلمية تميل لإيجاد أفضل استخدام اقتصادي لكل من القوة الفكرية والموارد المادية المستخدمة في السعي لتحقيق الاكتشافات.

بيد أن هناك نقصاً في هذا التحليل. المناقشات العامة التي يتم من خلالها غربلة الادعاءات العلمية قبل قبولها حقائق علمية، هي عملية تعديل متبادل لا هي بالتشاورية ولا هي بالتنافسية. يمكن ضرب مثل على هذا النوع من التعديل باثنين من المحامين اللذين يتواجهان بعضهما في قضية ما ويحاول كل منهما كسب هيئة المحلفين إلى جانبه. عندما تصل مناقشات كهذه إلى دوائر أوسع، يقوم كل مشارك بتعديل حججه على أساس ما كان قد قيل من قبل، وبالتالي يتم كشف جميع الجوانب المتشعبة والخاصة لدى الطرفين في القضية، بحيث يصبح الجمهور في نهاية المطاف مقتنعاً بقبول بعض هذه الجوانب ورفض غيرها. من الممكن وصف الأشخاص المشاركين في هذا الجدل الذي أدى إلى هذه النتيجة بأنهم قد تعاونوا ضمن أسلوبٍ من النظام الطبيعي. هذا النوع من التنسيق يشبه نظاماً تنافسياً في ضوء الدور الذي لعبه فيه الصراع بين أفراد مختلفين يحاول كل منهم تحقيق مكاسب فردية. بيد أن الأطراف في جدل مخلص وصادق يهدفون بصورة أساسية لتقديم الحقيقة، واثقين من أنها ستتفوق على الخطأ. تبعاً لذلك، فإني أرى أنه ينبغي تصنيف التنسيق المتضمن في جدلٍ قائم على الإخلاص والصدق تصنيفاً منفصلاً باعتباره أسلوباً من النظام التلقائي المستند للإقناع. من هنا، يعدّ التنسيق المتبادل للنشاطات العلمية شاملاً

لصيغ من التفاعل في كل الأنواع الثلاثة: التشاور أولاً من حيث الأهمية، والتنافس ثانياً، والإقناع ثالثاً.

القانون والعلوم هما مجالان فقط من بين المجالات الفكرية العديدة في المجتمع. ورغم أنه ليس هناك نشاطات فكرية تشكل أنظمة دقيقة مثل الأفكار القانونية والعلمية، فإنها جميعاً تزدهر بصورة متشابهة عن طريق الجهود التعديلية المتبادلة للأفراد المشاركين. وهكذا فإن اللغة والكتابة يتطوران من خلال أفراد يتواصلون مع بعضهم باستخدامها. والأدب والفنون المتنوعة، سواء في الرسم أو الموسيقى؛ والمهن الاحترافية بما في ذلك الصناعة الدوائية والزراعة والصناعة وسائر الخدمات التكنولوجية؛ ومجمل هياكل الفكر الديني والسياسي والاجتماعي ـ كلها، إضافة لفروع عديدة من الثقافة الإنسانية، تنشأ في كنف النظام التلقائي، مثلها في ذلك مثل تلك التي وضعناها في المجالات العلمية والقانونية. كلّ مجال من هذه المجالات يمثل إرثاً مشتركاً مفتوحاً للجميع يستجيب له الأفراد المبدعون في الأجيال المتعاقبة على شكل ابتكارات مقترحة يتم، عند قبولها، استيعابها في التراث المشترك وتنتقل إلى أجيال قادمة لتسترشد بها...

تعددية مراكز التأثير

أوليتُ اهتمامي في هذا المقال حتى الآن للتوسع في مفهوم التنسيق الذاتي ـ الذي عُرف منذ آدم سميث بأنه من قوى السوق ـ ليشمل نشاطات متنوعة أخرى في المجال الفكري مع إيضاح العلاقة بين الأنظمة الاقتصادية والفكرية المطروحة للمقارنة بينها. وقد بيّنت سابقاً أن عملاً يمكن تحقيقه بصورة طبيعية عن طريق التعديلات

المتبادلة لا يمكن أداؤه بصورة مخططة من خلال هيئة مشتركة. وأود الآن أن أحدد واجبات اجتماعية معينة قد يكون من الممكن أو من غير الممكن إدارتها؛ لكنها، في حال إمكان إدارتها لا يمكن أن تتم إلا من خلال تعديلات تلقائية متبادلة، وسأسعى لتحقيق هذا الهدف من خلال التوسع في مفهوم تعددية مراكز التأثير.

لقد تحدثت حتى الآن فقط عن مشاكل تتصل بتعددية مراكز التأثير يمكن صوغها حسابياً، مثل تلك التي يتعامل معها المهندسون عادة، كما أنها تحدث أيضاً في مجمل حقول العلوم، مثل مشاكل الأجسام المتعددة في الفلك والفيزياء الذرية. بيد أنه يمكننا، بمعنىً أوسع، اعتبار كل مشكلة تتعلق بموازنة عدد كبير من العناصر، مهمة تنطوي تحت تعددية مراكز التأثير. إن نظام الحركات البدنية اللاإرادية التي تحفظ توازننا أثناء الجلوس أو الوقوف أو المشي يؤدي مهمة تعدد مراكز تأثيرٍ في غاية التعقيد. ومن هذا المستوى الحيواني البحت، يمكننا الصعود إلى أرقى الإنجازات الفكرية والفنية والأخلاقية. إمانويل كانت عرّف الحكمة بأنها قدرة الإنسان على مواءمة جميع أهدافه في الحياة؛ وبالتالي فإن الحكمة تسعى لتحقيق مهمة مراكز مؤثرة متعددة. كل ضربة لون في لوحة فنية ينبغي أن يكون لها تأثير هام على بقية الألوان الأخرى، ويُروى عن موتزارت قوله بأنه يستطيع في اللحظة نفسها سماع جميع النغمات في أوبرا موسيقية ألفها لتوه والتي تؤديها آلات مختلفة. كل الفنون تهدف لتوافق مراكز مؤثرة متعددة. وهناك بين ردود الفعل اللاإرادية والمستويات الإبداعية الفائقة مستويات متوسطة عديدة من الذكاء العملي تثير العديد من المشاكل المتعددة الجوانب المماثلة. قائمة الطعام الجيدة التنوع تحوي أطباقاً وأنبذة متوائمة، ويمكن لذوّاق طعام

حكيم أن يضبط اختياراته من كل لون من الطعام لتحقيق المتعة القصوى منها جميعاً. والطبيب قد يصف علاجاً لمرضٍ رئوي، لكنه يأخذ في الحسبان في الوقت نفسه القلب والكلى والجهاز الهضمي إضافة لدخل عائلة المريض وظروفها. كل هذه هي مهمات مراكز مؤثرة متعددة لا يمكن صوغها حسابياً.

إيجادُ حلٍّ لواجبات مراكز مؤثرة متعددة من هذا النوع هي قدرة تتميز بها الكائنات الحية والحيوانات على وجه الخصوص. يمكن تبيّن هذه القدرة في أدنى المستويات من خلال قدرة الكائن الحي على التوازن البدني أو الفعل الإرادي، بينما تظهر في المستويات العليا في قدرة الإنسان على التوصل لأحكام صائبة ذكية. يتم تحقيق التوازن في كلتا الحالتين عن طريق عضو يستجيب لطائفة كاملة من النبضات التي تصل إليه من جميع «المراكز» التي يأخذها ذلك العضو في الحسبان، حيث يقوم العضو بوزن الأهمية المشتركة لتلك المراكز سواء كرد فعل أو عن وعي، ويُنتج، مسترشداً بذلك، حلاً لواجبات المراكز المؤثرة المتعددة، أو يحقق على أي حال، قدراً من النجاح في هذا التوجه. ما بين واجبات مراكز مؤثرة متعددة كهذه ليست مصوغةً بأي شكل علي الإطلاق، وبين المراكز المؤثرة المتعددة لعمل المهندس المصوغة كلياً، هناك طائفةٌ من الأعمال المتوسطة سأصفها بأنها «مصوغة نظرياً».

الأعمال أو الواجبات الاقتصادية تقع ضمن هذا التصنيف الأخير. بمعنى أوسع، تُعدّ كل المراكز المؤثرة المتعددة اقتصادية لأن من خصائص جميع المشاكل أن تكون ضمن ظروف محددةٍ معينة، وعمل المراكز المؤثرة المتعددة هو دائماً تحقيق أفضل فائدة ممكنة ضمن هذه الحدود لعدد من العناصر المتوفرة لخدمة غرض مشترك.

لكن مشكلةً ما تصبح أكثر حصراً في نطاق اقتصادي إذا كانت «العناصر» المتعددة هي أنواع مختلفة من السلع الاستهلاكية أو أشكال مختلفة من الموارد المستخدمة لإنتاج هذه السلع، وكانت التحديدات تتكون من ندرة هذه الموارد والسلع المنتجة منها. ويطلق على هذا النوع بالذات من الحكمة أو التدبر اللازم للتعامل مع حالات كهذه مسمى «اقتصاد» بالمعنى التقني.

يأتي على رأس الأمثلة التي تستخدم في هذا السياق زبة البيت المدبرة التي توزع مصاريفها على كل المشتريات المحتملة لتحقيق الفائدة القصوى منها. كل مادة تشتريها ينبغي موازنتها مع كل مادة أخرى، التي تتم موازنتها بدورها مع كل المواد الأخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية. هذا هو عمل مراكز التأثير المتعددة لخيارات المستهلك. بل إن روبنسون كروزو كان لديه واجباتُ مراكز تأثيرٍ متعددة أكثر تعقيداً كان عليه إيجاد حل لها إن كان يريد موازنة كل مادة من الاحتياجات والمتع البسيطة التي يلبيها، مقابل بعضها البعض ومقابل كل عنصر جهد مبذول لتلبية هذه الاحتياجات ـ بينما يتعين موازنة كل جهد مقابل كل جهد آخر ومقابل كل شكل من تلبية الاحتياجات التي يسهم فيها هذا الجهد. هذا يحدد عمل المراكز المؤثرة المتعددة في الإنتاج الذاتي التكوين.

الحكمُ على الأمور الذي تمارسه ربةُ البيت المتسوقة أو المزارعُ المنتج لحاجته فقط من الاستهلاك له ملامح معينة تجعله مناسباً لصياغةٍ حسابية لا فائدة من محاولة استخدامها في مجالات تدبيرٍ أخرى أو في اتخاذ قراراتٍ تتعلق بأمور فنية. السلعُ التي يجري استهلاكها والجهد المبذول يمكن حسابهما بدقة، أو يمكن في عموم الأحوال افتراض تحديدهما بدقة دون تشويه كبير للحقائق. وقد أدى هذا

إلى إيجاد حافزٍ لوضع معادلات حسابية توضح المشاكل التي تواجه ربة البيت والمزارع المحدود الإنتاج. بيد أن أهمية هذه المعادلات تختلف تماماً عن المشاكل المعبّر عنها بطريقة حسابية في مجالات الهندسة والفلك التي وصفتُها بأنها كاملة الصياغة. السبب في ذلك أولاً ـ وبشكل جلي ـ أن ربات البيوت والمزارعين لا يعرفون شيئاً عن المعادلات التي يفترض أن توضع لحل مشاكلهم، كما أنهم لن يفهموها لو عرفوها. وثانياً، فإن من غير الممكن تقييم هذه المعادلات لأن معامِلات البدائل التي تدخل فيها لا يمكن قياسها، ولذلك فإن الرموز التي تشير لها ليس لها قيمة عددية.

هناك قيمة لهذه المعادلات في إبراز ملامح منطقية معينة للمشكلة التي تشير إليها، لكن لا يمكن استخدامها لحل هذه المشاكل. وهي توفر نموذجاً حسابياً للقرارات الاقتصادية. فإذا كان من الممكن استخدام إنسانٍ آلي لتمثيل المستهلك، فإن وظيفة هذا الإنسان الآلي يمكن تحديدها تماماً بأرقام حسابية، وهذه الأرقام ستكون ملائمة لذلك النوع من المعادلات التي تستخدمها النظرية الاقتصادية لوصف مشكلة المستهلك. وبالمثل، فإن روبنسون كروزو آلياً سيتعين عليه الالتزام بالنظرية الحسابية للمزارع المنتج لاحتياجاته فقط. بهذا المعنى، قلتُ بأن المشاكل الاقتصادية التي أشرت إليها هي قابلة للصياغة النظرية. صياغتها الحسابية ذات قيمة نظرياً فقط، لا في الممارسة.

ينبغي لي أن أذكر هنا بأن المشكلة الاقتصادية التي تواجه المديرين الصناعيين يمكن أيضاً صوغها نظرياً. وهي تتكون من تعظيم الأرباح إلى الحد الأقصى عن طريق تحويل الموارد الإنتاجية إلى أشياء يمكن بيعها، وبشكل خاص للمستهلكين، حيث يجري تقييم كل من

الموارد والمنتجات وفقاً لأسعار جارية معينة. الصياغة الحسابية للوظيفة الإدارية هي أيضاً مجرد نموذج حسابي. إن مديراً صناعياً معاصراً يستخدم حسابات أكثر (مباشرة أو غير مباشرة) من روبنسون كروزو، ولكن من الواضح أن معظم «المعلومات» التي يعتمد عليها لا يمكن أن تُعطى قيماً رقمية أو أن توضع ضمن علاقات حسابية معينة مع بعضها البعض.

النتيجة الكبرى للنظرية الاقتصادية هي بيانُ أنه يمكن لمجموعةٍ من الأفراد، يسعون كمنتجين ومستهلكين إيجاد حل للمشاكل النظرية المكلفين بها، أن يحققوا تنسيقاً ذاتياً كما لو كانوا موجهين بفعل «يد خفية». النظام الناتج وهو النظام التلقائي يُعرَّف بأنه الحد الأدنى من تكلفة الإنتاج مقروناً بالمنفعة القصوى في التوزيع.

فريدريك إيه. هايك

الأنظمة المصنوعة والأنظمة التلقائية

في هذه المادة المختارة من كتابه الصادر عام ١٩٧٣ (القانون، والتشريع، والحرية) يستفيض هايك في الحديث عن نوعين من النظام أحدهما «مصنوع» والآخر «مُنَمّى»، ويرى أن النظام المصنوع قد يمكن وصفه بالتنظيم بينما يمكن وصف النظام المنمّى باعتباره نظاماً طبيعياً. هناك كلمتان مختلفتان في اللغة اليونانية الكلاسيكية لكلا هذين النوعين من النظام: ترتيب (Taxis) ونظام (Cosmos). وبهذا الصدد ميز الفيلسوف البريطاني مايكل أوكشوت بوضوح بين «رابطة الأعمال» التي يجري تشكيلها بصورة مقصودة لتحقيق غرضٍ معين، و«الرابطة المدنية» التي تضم كل الأفراد والأعمال في المجتمع. المنظمات ــ التي قد تكون شركات تجارية، أو كنائس، أو نوادي، أو جمعيات تعاونية، أو شيئاً آخر ـ

لها عادة غرض محدد وتم تنظيمها لتحقيق هذا الغرض. لكن المجتمع ككل (النظام أو Cosmos) ليس له هدف محدد خاص به، فهو يتكون من أفعال أفرادٍ ومنظمات لهم أهداف معينة. «الفكرة القاتلة في مفهوم رجل النظام» كما يقول هايك في كتابه الأخير، هي الاعتقاد بأن المجتمع ينبغي أن يكون منظماً على غرار مشروعٍ مفرد لتحقيق هدف مفرد.

النظرية الأساسية التي سوف يدور حولها النقاش في هذا الكتاب هي نظرية النظام، وبالأخص التمييز بين نوعين من النظام، سوف أصطلح على تسميتهما مبدئياً بما «أقيم» وما «نما». النظام هو نظرية لا غنى عنها لبحث الظواهر المعقدة، والذي يؤدي فيه إلى حد كبير، الدور الذي يؤديه القانون، في تحليل الظواهر الأسهل. لا يوجد تعبير شاف غير «نظام» يمكن أن نصفه به، مع أن تعابير «آلية» و«هيكل» و«نمط» يمكن أن تحل بين الحين والآخر محل كلمة نظام. تعبير النظام له، بطبيعة الحال، تاريخ طويل في العلوم الاجتماعية، لكن تم تجنبه بشكل عام في الأزمات القريبة: ويعود السبب في ذلك، إلى حد كبير، إلى غموض معناه وارتباطه الذي يتكرر كثيراً مع الآراء الشمولية. غير أننا لا نستطيع الاستغناء عنه، وسوف نحاول الحذر من سوء تفسيره، عن طريق تحديد المفهوم العام الذي سوف نستخدمه في إطاره، ومن ثم التمييز بوضوح بين الطريقتين اللتين يمكن أن تنشأ منهما نظريته. نعني بالنظام (Order)، أننا سوف نصف على امتداد هذا البحث، **حالة تكون فيها عناصر متعددة من مختلف الأنواع، مرتبطة فيما بينها إلى حد أننا نستطيع أن نتعلم من معرفتنا بجزء حيّزين، مكاني أو زمني، من**

المجموع، ما يمكننا من تشكيل توقعات صحيحة، في ما يتعلق بالبقية منها، أو على الأقل، توقعات تكون لها فرصة جدية بأن تثبت صحتها.

من الواضح أنه، وبالنسبة لهذا المعنى، يجب على كل مجتمع أن يملك نظاماً، وأن مثل هذا النظام، كثيراً ما سوف يكون قائماً، دون أن يكون قد أنشئ بإرادة متعمدة. وكما أوضح أحد علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعيين البارزين «من الواضح أن يكون هنالك نوع من النظام والتناغم والاستمرارية في الحياة الاجتماعية. ولو لم يكن الأمر كذلك، لما كان بمقدورنا أن ندير أعمالنا أو أن نلبي أبسط حاجاتنا الأولية».

كوننا أعضاء في مجتمع، معتمدين في تلبية معظم حاجاتنا، على أشكال مختلفة من التعاون مع الآخرين، فإننا نعتمد في متابعة أهدافنا بفاعلية ووضوح، على التوقعات الموازية للآخرين في ما يتعلق بأفعالهم التي تعتمد عليها أفعالنا، والمدى الذي يمكن أن يلبيه الآخرون منها. هذا التوافق للنيات والتوقعات الذي يقرر أفعال أفراد مختلفين، هو الشكل الذي يتجلى فيه النظام في الحياة الاجتماعية؛ وسيكون همُّنا المباشر هو كيف يأتي مثل هذا النظام إلى حيّز الوجود. الإجابة الأولى التي تقودنا إليها حتماً، عاداتنا الفكرية الأنثروبومورفية، هي القول بأنه لا بد أن يكون قد جاء نتيجة تصميم قام به عقل مفكر. وحيث إن النظام قد فُسِّر بشكل عام، على أنه ترتيب إرادي قام به شخص ما، فقد أصبحت هذه النظرية غير مستحبة لدى معظم أصدقاء الحرية، وانحصر مؤيدوها بالأنظمة الاستبدادية. فبموجب هذه النظرية، يجب أن يستند النظام في المجتمع، إلى علاقة بين الحاكم والمحكوم، بين الأمر والطاعة؛ أو إلى

كيانٍ هرمي للمجتمع بمجموعه، تكون فيه إرادة الرؤساء، وفي نهاية المطاف إرادة سلطة منفردة، هي صاحبة القرار في ما يتعلق بما يجب على الأفراد أن يفعلوه.

هذا المعنى السلطوي لنظرية النظام، هي مستمدة مع ذلك كلياً من الاعتقاد بأن النظام لا يمكن إنشاؤه إلا من خلال قوى خارجية. إنها لا تنطبق على توازن يقام في داخله، مثلما هو الوضع في النظرية العامة للسوق التي تحاول شرحه. نظام عفوي تلقائي من هذا النوع، يملك في كثير من النواحي، خصائص تختلف عن ذلك الذي يقام بتصميم إرادي.

المصدران الإثنان للنظام

دراسة الأنظمة التلقائية كانت منذ زمن طويل التخصص الخاص للنظرية الاقتصادية، على الرغم من أن علم البيولوجيا، كان منذ بداياته مهتماً بذلك النوع الخاص من النظام التلقائي الذي نسميه الكائن الحي أو العضوي. في فترة قريبة فقط، نشأ في ظل العلوم الفيزيائية، تحت اسم «السبرانية ـ علم الضبط» (Cybernetics)، نظامٌ خاص يتعلق بما يطلق عليها أنظمة تنظم نفسها بنفسها، أو تولّد نفسها بنفسها.

إن تمييز هذا النمط من النظام عن نظام وضعه شخص ما، عندما ربط العناصر المختلفة في بوتقة واحدة، أو توجيه حركاتها، هو أساسي لأي فهم لعمليات المجتمع وكذلك لمجمل السياسات الاجتماعية. هنالك مُسمّيات عدة لوصف كل نوع من أنواع النظام، النظام الذي يقام إرادياً وبتصميم، والذي سبق أن أشرنا إليه

كنظام خارجي، أو كترتيب، يمكن وصفه مرة أخرى كبناء، كنظام اصطناعي أو، بصورة خاصة، حيث علينا أن نتعامل مع نظام اجتماعي موجه، كمنظمة. أما النظام الذي ينمو من الداخل، والذي وصفناه بأنه يولد نفسه بنفسه، فإنه يُعرَّف بالإنكليزية بالنظام التلقائي (Spontaneous Order). اللغة اليونانية الكلاسيكية كانت أوفر حظاً، من حيث تملكها كلمات مفردة للنوعين من النظام كليهما أي (Taxis) لنظام يصنع صُنعاً، مثل ذلك على سبيل المثال أمر المعركة، وكلمة (Kosmos) لتسمية النظام الذي ينمو من الداخل، ومعناه الأصلي «النظام الصحيح في دولة أو في مجتمع». وسوف نستعين بين الحين والآخر بتلك المُسمّيات الإغريقية كألفاظ فنية لوصف النظامين.

ليس من قبيل المبالغة القول بأن النظرية الاجتماعية تبدأ مع ــ وأن لها هدفاً فقط بسبب ــ اكتشاف أن هنالك هياكل وكيانات منظمة، هي نتاج أفعال رجال كثيرين، لكنها ليست نتيجة تصميم إنسان. في بعض حقول المعرفة، أصبح هنالك توافق كامل على هذا الأمر. وعلى الرغم من أنه في وقت مضى، عندما اعتقد الناس أنه حتى اللغة نفسها والأخلاق، كانتا من اختراع عبقري عاش فيما مضى، يعترف كل إنسان الآن بأنها كانت نتيجة لعملية تطور، لم يكن أحد يتنبأ بنشوئها أو تصميمها، ولكن في حقول أخرى، كثير من الناس ما زالوا ينظرون بشك إلى الادعاء بأن أنماط التفاعل بين كثير من الناس، يمكن أن تنجلي عن نظام، لم يكن من فعل إنسان أو تصميمه؛ ففي الميدان الاقتصادي، بشكل خاص، ما زال النقاد يصبّون نقداً جاهلاً ساخراً على عبارة آدم سميث حول «يد خفية» والتي حاول فيها بلغة ذلك العصر، وصف كيف أن الإنسان «يقاد لتحقيق هدف، لم يكن جزءاً من نواياه». فإذا كان المصلحون

الغاضبون ما زالوا يشتكون من الفوضى في الشؤون الاقتصادية، فما ذلك إلا لأنهم، إلى حد ما، لا يستطيعون أن يتصوروا نظاماً لم ينشأ عن إرادة وسابق تصميم؛ وكذلك لأن النظام بالنسبة لهم، يعني استهداف أهداف محدودة، وهو ما لا يستطيع أن يفعله نظام تلقائي.

سوف نبحث لاحقاً كيف أن التناغم يتم بين التوقعات والمخططات، وهو ما يتحقق في نظام السوق، وطبيعة الفوائد التي نأخذها منه. حالياً، نحن نوجّه اهتمامنا فقط إلى حقيقة أن نظاماً لم يصنعه الإنسان هو موجود بالفعل، وإلى الأسباب التي تحول دون الاعتراف به بالشكل الكافي. السبب الرئيسي أن مثل هذا النظام، كنظام السوق، لا يبرز إلى العيان عن طريق الحواس، بل يجب استخراجه وتحليله بواسطة العقل. نحن لا نستطيع أن نرى، أو أن نستلهم هذا النظام القائم على أفعال ذات معنى، بل نستطيع فقط إعادة قراءته عقلياً عن طريق تلمُّس العلاقات القائمة بين عناصره. سوف نصف هذه الخاصية بالقول بأنها تجريدية وليست نظاماً محسوساً.

الصفات المميّزة للأنظمة التلقائية

إحدى نتائج الربط الذي تعودنا عليه، بين النظام وبين أحد يصممه، هو أننا نعزو لجميع الأنظمة صفات محددة، مع ترتيبات منتظمة ومتعمدة، وصفات من الضروري أن تكون ملازمة له. مثل هذه الأنظمة هي سهلة نسبياً، أو على الأقل هي بالضرورة تقتصر على درجة معتدلة من التعقيد بحيث يستطيع واضعها استيعابها. إنها تكون عادة محسوسة، بالمعنى الذي ذكر آنفاً بأن وجودها يمكن التثبت منه بوحي من التفتيش؛ وأخيراً، وحيث إنه قد صنع إرادياً

وعمداً، وهو ما يتم دائماً، فإنه يخدم هدفاً من أهداف صانعه. لا تمتُّ أي من هذه الصفات بالضرورة إلى النظام التلقائي. إن درجة تعقيده لا تقتصر على محدودية ما يستطيع العقل البشري أن يحيط به. وجوده لا يحتاج إلى أن يُعبّر عن نفسه تجاه حواسنا، بل يمكن أن يستند إلى علاقات تجريدية كلياً، والتي نستطيع إعادة صوغها فقط بالعقل. وإذا لم يكن قد صُنع، فإنه لا يمكن أن يقال بحق بأن له هدفاً معيناً، على الرغم من أن إدراكنا لوجوده قد يكون مهماً إلى أقصى الحدود أمام مساعينا الناجحة لتحقيق عدد كبير من الأهداف المختلفة.

الأنظمة التلقائية ليست معقدة بالضرورة، لكن، خلافاً للترتيبات الإنسانية الإرادية الأخرى، فإنها قد تحقق أية درجة من التعقيد. إحدى أهم حججنا ستكون بأن الأنظمة الشديدة التعقيد، والتي تشتمل على حقائق محددة أكثر من قدرة الدماغ على التأكد منها أو استغلالها، لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال قوى تحضُّ على إقامة أنظمة تلقائية.

ليس من الضروري أن تكون الأنظمة ما سميناه بالتجريدية، بل كثيراً ما تتألف من نظام من العلاقات التجريدية بين عناصر تُعرف كذلك فقط من خلال خصائص تجريدية، ولهذا السبب لن تُرى بشكل حدسي، ولن يتم التعرف عليها إلا على أساس نظرية تحتوي على تلك الخصائص. أهمية الصفة التجريدية لمثل تلك الأنظمة، تقوم على حقيقة أنها يمكن أن تستمر، بينما جميع العناصر الجزئية التي تحتويها، وحتى عدد تلك العناصر، معرضة للتغيير. وكل ما هو ضروري للمحافظة على مثل ذلك النظام التجريدي هو الحفاظ على كيان مُعيّن من العلاقات، أو أن تظل عناصر من نوع مُعيّن (ولكن

مختلفة العدد) على علاقات فيما بينها، بشكل مُعيّن.

لكن، من أكثر الأمور أهمية، هي العلاقة بين نظام تلقائي ونظرية الهدف. وحيث إن مثل هذا النظام لم يأت إلى الوجود على يد قوة خارجية، فإن النظام، بصفة كونه نظاماً، لا يمكن أن يكون له هدف، على الرغم من أن وجوده قد يكون مجدياً للأفراد الذين يعيشون ضمن ذلك النظام. لكن، بمعنى مختلف، قد يكون صحيحاً القول بأن النظام يستند إلى فعل هادف من عناصره، عندما يكون الهدف، ليس أكثر من أن أفعالها تتوخى الحفاظ على أو إعادة بناء ذلك النظام. إن استخدام لفظ الهادف بهذا المعنى، أي كنوع من الاختزال، كما سماه البيولوجيون، ليس خاطئاً ما دام أننا لا نعني به إدراك الهدف من قبل العناصر، بل نعني مجرد أن العناصر قد اكتسبت استمرارية في السلوك، قادرة على المحافظة على النظام، والافتراض هنا هو أن تلك العناصر التي سلكت طريقاً محددة، قد حققت ضمن النظام المنبثق عن ذلك حظاً أوفر بالبقاء من تلك التي سلكت طريقاً أخرى. ومع ذلك، وعلى وجه العموم، فإن من الأفضل في هذه الناحية تجنب استخدام تعبير «هدف»، وأن نستعيض عن ذلك بالحديث عن «الفعل».

في المجتمع، الاعتماد على النظام التلقائي يوسِّع ويُقيِّد، في آن معاً، قدرتنا على السيطرة

حيث إن النظام التلقائي هو نتيجة لعناصر جزئية تؤقلم نفسها مع ظروف تؤثر مباشرة على بعض منها فقط، والتي بمجموعها، ليست بالضرورة معروفة لأحد، فقد تتوسع إلى ظروف هي من التعقيد بحيث لا يستطيع أي عقل الإحاطة بها جميعها. ونتيجة لذلك،

فإن النظرية تصبح مهمة بشكل خاص، عندما نتحول من الأشياء الميكانيكية إلى أمور أعلى تنظيماً، أو ظواهر معقدة في جوهرها، مثل التي نشاهدها في مجال الحياة والعقل والمجتمع. هنا علينا أن نتعامل مع كيانات نمت، وبدرجة من التعقيد الذي أصبحت تتسم به، ويمكن أن تتسم به فقط لأنها نتاج قوى تلقائية موجهة. وهي بالتالي تواجهنا بصعوبات خاصة، في جهودنا لتوضيحها، وكذلك في أية محاولة للتأثير على صفاتها. وما دام أننا لا نستطيع أن نعرف، على أقصى حد، الأنظمة التي تنقاد إليها العناصر من مختلف الأشكال، والتي تتشكل منها الهياكل أو الكيانات، ولكن ليس جميع العناصر المفردة، وليس أبداً جميع الظروف المحددة التي توضح كل واحدة فيها، فإن معلوماتنا سوف تظل مقتصرة على الخصائص العامة للنظام الذي سوف يشكل نفسه. وحتى في حالات، كما هي الحال بالنسبة لمجتمع من الناس، قد نكون في وضع نستطيع فيه تغيير بعض أنظمة السلوك التي تخضع لها تلك العناصر، فإننا نستطيع عندها التأثير فقط على الخصائص العامة، وليس تفصيلات النظام الذي سوف ينشأ.

هذا يعني أنه، ومع أن استخدام القوى التلقائية المحركة سوف يمكّننا من تفعيل إنشاء نظام على درجة عالية من التعقيد (أي أنه يشمل عناصر بأعداد كبيرة وتنوع وظروف مختلفة) بحيث لا نستطيع أبداً استيعابها عقلياً أو، ترتيبها إرادياً، وبالتالي سوف تكون لنا سيطرة أقل بالنسبة لتفصيلات مثل ذلك النظام، مما يكون لنا لو أننا أقمنا نظاماً بالإرادة والترتيب. وفي حالة الأنظمة التلقائية، قد يمكن عن طريق تقرير بعض العناصر التي تشكلها، تقرير الأشكال المجردة، لكن علينا في تلك الحالة أن نترك الجزئيات إلى ظروف لا نعرفها. وهكذا، وبالاعتماد على القوى التلقائية المحركة، نستطيع توسيع

مجال أو آفاق النظام، والذي نستطيع أن ندفع باتجاه تشكيله، تحديداً بسبب أن تجلياته الخاصة سوف تتوقف على ظروف عديدة وأكثر مما هي معروفة لنا وفي حالة نظام اجتماعي، بسبب أن مثل هذا النظام سوف يستفيد من المعرفة المنفردة لجميع أعضائه المنفردين، ودون أن تكون هذه المعرفة أبداً مركّزة في عقل واحد، أو خاضعة لتلك العمليات من التنسيق والتأقلم المتعمد، التي يقوم بها العقل.

وتبعاً لذلك، فإن درجة السيطرة على النظام الموسع والأكثر تعقيداً، سوف تكون أقل كثيراً من تلك التي نستطيع ممارستها في نظام أقيم إرادياً وتصميماً. سوف تكون هنالك نواح عديدة، والتي لن نملك فوقها أية سيطرة، أو، على الأقل، لن نستطيع فيها التغيير ـ دون التدخل أو إعاقة القوى التي تنتج النظام التلقائي. أية رغبة لدينا لمعرفة الموقع الخاص للعناصر المنفردة، أو العلاقة بين أفراد معينين أو جماعات، لا يمكن أن تتحقق دون تخريب النظام الكُلّي. إن نوعية القوة والتي في هذا المجال يمكن أن نملكها بالنسبة لترتيبات إرادية محسوسة، هي غير ممكنة في نظام تلقائي، حيث يمكن أن نعرف وأن نؤثر على النواحي التجريدية منها ليس إلا.

نظام المجتمع التلقائي يتكون من أفراد ومنظمات

في أيّ تجمع للرجال يزيد عن أصغر الأحجام، سوف يستند التعاون دائماً إلى النظام التلقائي، وكذلك التنظيم المتعمد. ليس هنالك من شك بأنه، ولمهام كثيرة محدودة، يكون التنظيم أقوى وسائل التنسيق الفعال، لأنه يمكّننا من أقلمة النظام بشكل أكثر فاعلية في تلبية رغباتنا؛ بينما، وبسبب التعقيدات التي يجب أخذها في

الحسبان، يترتب علينا الاعتماد على القوى التي تعمل على إيجاد نظام تلقائي، وفي هذه الحالة، فإن سلطتنا على المحتويات الخاصة لهذا النظام، تكون بالضرورة محدودة.

أن يتعايش النظامان جنباً إلى جنب وبرتابة في كل مجتمع ــ على أية درجة من التعقيد ــ لا يعني مع ذلك، أننا نستطيع جمعهما بأي شكل نرغب فيه. ما نجده في الواقع في جميع المجتمعات الحرة هو أنه، ومع أن المجموعات من الرجال سوف تنضم إلى منظمات من أجل تحقيق أهداف معينة، فإن التنسيق بين نشاطات جميع تلك المنظمات المختلفة، وكذلك بين الأفراد المختلفين، يتأتى نتيجة قوى تعمل على خلق نظام تلقائي. العائلة، المزرعة، المصنع، الشركة، المؤسسة وسائر التنظيمات، وجميع المؤسسات العامة، بما في ذلك الحكومة، هي تنظيمات تتجمع بدورها في نظام تلقائي أكثر شمولية. يحسن بنا الاحتفاظ بتعبير «المجتمع» لهذا النظام الكلي التلقائي الشامل، حتى نميزه عن جميع مجموعات التنظيم الأصغر التي تتواجد ضمنه، وكذلك تمييزه عن جماعات صغيرة ومنعزلة إلى حد ما، مثل الجحافل الكبيرة، والقبائل والعشائر، والتي يكون مسلك أعضائها، من بعض النواحي، تحت توجيه مركزي، لتحقيق هدف مشترك. في بعض الحالات، تكون الجماعة ذاتها، والتي في بعض الأحيان، عندما تكون مشغولة في معظم روتينها اليومي، تعمل كنظام تلقائي يتم الحفاظ عليه بالتقيّد بالأنظمة التقليدية المتعارف عليها، ودون الحاجة إلى أوامر؛ بينما في حالات أخرى مثل الصيد، والهجرة والقتال، يكون سلوكها كتنظيم، وتحت إرادة القائد.

النظام التلقائي الذي نسميه المجتمع لا يحتاج إلى وجود حدود دقيقة، مثل تلك التي تمتلكها المنظمات. كثيراً ما سوف توجد نواة

واحدة أو نواة عدة لأفراد يكونون متصلين اتصالاً وثيقاً فيما بينهم، ويحتلون موقعاً مركزياً في نظام أقل ارتباطاً ولكن أوسع أفقاً. مثل هذه الجمعيات المعينة، ضمن المجتمع الكبير، قد تنشأ نتيجة للقرب المساحتي، أو نتيجة ظروف خاصة تولد علاقات وثيقة بين أعضائه. وجمعيات جزئية مختلفة من هذا النوع كثيراً ما تتقاطع، وكل فرد، بالإضافة إلى كونه جزءاً من المجتمع الكبير، يمكن أن يكون عضواً في العديد من الجمعيات التلقائية الجزئية أو الفرعية، وكذلك في منظمات مختلفة تكون قائمة ضمن المجتمع الكبير.

من بين التنظيمات القائمة ضمن المجتمع الكبير، هنالك واحد يحتل بانتظام مركزاً خاصاً جداً وهو ما نسميه الحكومة. ومع أنه يمكن تصور نظام تلقائي نسميه المجتمع يمكن أن يعيش بدون حكومة، إذا روعي حد أدنى من الأنظمة بدون جهاز يضمن تنفيذها، فإن التنظيم الذي نسميه الحكومة هو في معظم الحالات جهاز لا مندوحة عنه من أجل ضمان إطاعة تلك الأنظمة.

هذه المهمة المعينة المنوطة بالحكومة، هي شبيهة بفريق الصيانة في المصنع، حيث إن هدفها ليس إنتاج أية خدمات أو سلع، بل التأكد من أن الأجهزة التي تنظم الإنتاج لتلك البضائع والخدمات، هي في حالة عملية جيدة. الهدف الذي تعمل الآليات من أجله، يتقرر من قبل أولئك الذين يديرون أجزاءها، وفي نهاية المطاف، فإن الذي يقرر ذلك هم مستهلكو إنتاج تلك الآلات.

التنظيم نفسه الذي توكل إليه المحافظة على الهيكل العملاتي الذي يستخدمه الأفراد لأغراضهم الخاصة، يتوقع منه أيضاً أن يقدم خدمات أخرى، قد لا يستطيع النظام التلقائي تقديمها بدرجة كافية،

هذا بالإضافة إلى محافظته على تطبيق الأنظمة المرعية. هنا فإن المهمتين المختلفتين اللتين تتولى الحكومة القيام بهما، ليستا منفصلتين بوضوح لكن، وكما سنرى، فإن التمييز بين العمل القسري الذي تتولى بموجبه الحكومة تطبيق قوانين السلوك، وبين عملها الخدماتي والذي تتولى في إطاره مجرد إدارة موارد وضعت تحت تصرفها، هو تمييز على غاية كبيرة من الأهمية. ففي المهمة الثانية، تكون الحكومة بمثابة تنظيم من بين عدد كبير من المنظمات، وتكون كسائر التنظيمات جزءاً من نظام تلقائي متكامل؛ بينما في المهمة الأولى تكون الحكومة شرطاً لا مندوحة عنه لحفظ النظام العام. في اللغة الإنكليزية من الممكن، وقد كان ذلك ممكناً دائماً، بحث هاتين المهمتين أو النظامين، في إطار التمييز بين «المجتمع» و«الحكومة». لا حاجة لبحث هذا الموضوع، ما دمنا نتحدث عن بلد واحد، من ذكر تعبير «الدولة» المليء بالمعطيات الميتافيزيقية. يعود الحديث عن «الدولة»، بينما المقصود والأكثر دقة هو الحكومة، إلى فكر الفيلسوف هيغل الذي جعل استخدام عبارة الدولة بدلاً من الحكومة، الأكثر شيوعاً خلال المائة سنة الماضية. بيد أن الذي يفعل، أو ينتهج سياسة، هو التنظيم الذي يعرف بالحكومة. ويصبح الأمر أكثر غموضاً بصفة خاصة عندما تستخدم عبارة الدولة بدلاً من الحكومة كشيء مختلف عن المجتمع، من أجل تبيان أن الأولى هي تنظيم والثانية هي نظام تلقائي.

أحكام النظام التلقائي وأحكام التنظيم

إن أحد أهم طروحاتنا هو القول بأنه، على الرغم من أن النظام والتنظيم سوف يتعايشان دائماً جنباً إلى جنب، فإنه ليس ممكناً بعد الخلط بين هذين المبدأين من النظام، بأي شكل من الأشكال التي

تروق لنا. فإذا لم يكن ذلك مفهوماً بشكل عام، فما ذلك إلا لأنه، ومن أجل تقرير النظامين كليهما، علينا أن نعتمد على الأنظمة، وأن الاختلافات المهمة بين الأنواع المختلفة من الأنظمة، والتي يتطلبها النوعان الاثنان من النظام، هي، بوجه عام، غير مُدرَكة.

إلى حد ما، كل تنظيم يجب أن يعتمد على أحكام، وليس فقط على أوامر محددة. السبب هنا هو نفسه الذي نجده ضرورياً لأي نظام تلقائي، بالاعتماد فقط على الأحكام دون سواها؛ أي أن إرشاد الناس في أفعالهم بالأحكام بدلاً من الأوامر المحددة، يجعل من الممكن الاستفادة من المعلومات التي لا يملكها أي إنسان واحد بمجموعها. كل تنظيم، والذي لا يكون الأعضاء فيه مجرد أدوات في يد صاحب التنظيم، سوف يقرر بالأوامر المحددة فقط الأفعال التي يؤديها كل عضو، والأهداف التي يتطلع إليها، ونواحي عامة محددة حول الوسائل التي يجب اتباعها، ويترك التفصيلات لكي تقرر من جانب الأفراد على أساس معلوماتهم ومهاراتهم.

التنظيم يواجه هنا المشكلة التي تواجهها أية محاولة لإضفاء النظام على نشاطات إنسانية معقدة: صاحب التنظيم لا بد أن يرغب برؤية الأفراد وهم يتعاونون للمشاركة في المعلومات المتاحة لديهم، والتي لا يملكها هو نفسه. هل من المعقول في شيء، ما خلا في أصغر أنواع التنظيم، أن تُحكم جميع النشاطات بتفصيلاتها الجزئية، من عقل واحد؟ بكل تأكيد، لا أحد نجح في ترتيب جميع النشاطات التي تجري في مجتمع معقد. فإذا حدث واستطاع أحد النجاح في تنظيم المجتمع تنظيماً تاماً، فإننا لن نستطيع في تلك الحالة الاستفادة من العقول الكثيرة، ويقتصر اعتمادنا على عقل واحد؛ لن يكون مثل ذلك المجتمع معقداً بل بدائياً جداً ـ وكذلك

يصبح العقل الذي تقرِّر معلوماته وإرادته كل شيء. الحقائق التي يمكن أن تدخل في تصميم مثل ذلك النظام لن تكون سوى تلك التي استطاع عقله معرفتها واستيعابها؛ وحيث إنه هو وحده الذي يقرر الفعل وبالتالي يكتسب الخبرة، فلن يكون هنالك ذلك التفاعل بين عقول كثيرة، وهو المناخ الوحيد لنمو العقل.

إن الذي يُميّز الأحكام التي تحكم العمل ضمن التنظيم، هو أنها يجب أن تكون متعلقة بتنفيذ مهام محددة. إنها تفترض بأن موقع كل فرد في الهيكل الثابت يقرر بالأوامر، وأن الأحكام التي يتوجب على كل فرد إطاعتها، تعتمد على الموقع الذي خُصّص له، وعلى الأهداف التي قرّرتها لها السلطة الحاكمة. وهكذا، فإن الأحكام سوف تنظِّم فقط تفاصيل عمل من يُعيَّن من قبل الحكومة أو وكالاتها.

هكذا، فإن أحكام التنظيم، هي وجوباً تابعة للأوامر، وتملأ الفراغات التي لا تكون قد شملتها الأوامر. سوف تكون مثل هذه الأحكام مختلفة بالنسبة للأعضاء المختلفين في التنظيم، تبعاً للأدوار المختلفة الموكولة إليهم، ويتوجب أن تُفسَّر في ضوء الأهداف التي تقررها القيادة. فبدون تخصيص عمل محدد، وتقرير الأهداف التي يتوجب السعي إلى تحقيقها تنفيذاً للأوامر، فإن حكماً في شكله النظري المجرد لن يكون كافياً لإبلاغ كل فرد ماذا يجب عليه أن يفعل.

وخلافاً لذلك، فإن الأحكام التي تسيّر نظاماً تلقائياً لا بد من أن تكون مستقلة عن أي هدف، وأن تكون عامة، إن لم يكن لجميع الأعضاء، فعلى الأقل لمجموعات كاملة من الأعضاء. يجب أن

تكون، كما سوف نرى، أنظمة تنطبق على أعداد غير معروفة وغير محددة من الأشخاص والأحداث. يجب أن يطبّقها الأفراد في ضوء ما يتوفر لديهم من معلومات ومن أهداف. وسيكون التطبيق بمعزل عن أي هدف مشترك، والذي قد لا يكون الفرد حتى على معرفة به.

ضمن الأطر التي طرحناها، هذا يعني أن القوانين العامة التي يقوم عليها النظام التلقائي تهدف إلى نظام نظري مجرد، والذي تكون مكوناته الخاصة أو المحسوسة غير معلومة أو متوقعة من أحد؛ بينما الأوامر، وكذلك الأنظمة التي تحكم تنظيماً ما، تخدم أهدافاً ونتائج محددة، يكون قد وضعها من هم في سُدَّة الحكم. وكلما كان النظام أكثر تعقيداً، كان ذلك الجزء من الأفعال المختلفة أكثر استسلاماً للظروف التي لا تكون معروفة للذين يوجهون المجموع الكلي للنظام، وسوف يكون الإشراف أكثر اعتماداً على الأحكام بدلاً من الأوامر المحددة. أما في المنظمات الأكثر تعقيداً، فإن السلطة العليا لا تعطي أكثر من تفويض أو تخصيص أفعال محددة، فيما الهدف العام يكون بأوامر من السلطات العليا الحاكمة. أما تنفيذ تلك المهام، فتكون منظمة بأحكام محددة تخص أولئك الذين يعهد إليهم تنفيذ تلك المهام. فقط، عندما ننتقل من أكبر تلك التنظيمات، أي الحكومة، والتي كتنظيم، تظل مقيدة بمجموعة من الأهداف المتوخاة، إلى الرحاب الواسع الذي يشمل المجتمع كله، نجد نظاماً يعتمد اعتماداً حصرياً على الأنظمة، ويكون كذلك، تلقائياً بالكامل في خصائصه.

ولأنّ هيكل المجتمع الحديث لم يكن معتمداً على التنظيم، بل نشأ وترعرع كنظام تلقائي، يكون هذا المجتمع قد اتسم بهذه الدرجة

الكبيرة من التعقيد، والتي تفوق بمراحل عديدة ما كان يمكن أن يكون عليه الوضع لو كان المجتمع قد تكوّن بتصميم هادف. وفي الحقيقة، فإن الأنظمة التي جعلت نمو هذا النظام المعقد ممكناً، لم تكن قد صممت توقعاً لتحقيق تلك النتائج. بيد أن أولئك الناس الذين قيّض لهم أن يضعوا أنظمة مناسبة، هم الذين أنشأوا حضارة معقدة، والتي كثيراً ما انتقلت بعد ذلك إلى الآخرين. إن القول بأن علينا أن نخطط لمجتمع حديث، بسبب أنه أصبح بمثل هذا التعقيد هو قول ينطوي على التناقض، وهو نتيجة سوء فهم تام لتلك الظروف، والحقيقة هي، أننا بدلاً من ذلك، نستطيع الحفاظ على مثل هذا النظام المعقد، لا عن طريق توجيه أعضائه، بل بشكل غير مباشر عن طريق تطبيق الأنظمة المؤدية إلى خلق نظام تلقائي وتحسينها.

سوف نرى أن من المستحيل استبدال النظام التلقائي بتنظيم، وفي الوقت ذاته استغلال أقصى ما يمكن استغلاله من المعرفة الموزعة والمتاحة لأعضائه؛ فضلاً عن تحسين أو تصحيح ذلك النظام، عن طريق التدخل فيه بأوامر مباشرة. مثل هذا الجمع بين نظام تلقائي وتنظيم، هو أمر من خطأ الرأي الوقوع فيه. وبينما هو أمر معقول إثراء الأوامر التي توجه التنظيم بأنظمة فرعية، واستخدام التنظيمات كعناصر في نظام تلقائي، فإنه لن يكون مفيداً استبدال الأنظمة التي تحكم النظام التلقائي عن طريق أوامر فرعية ومنعزلة، في ما يتعلق بتلك الأفعال التي تخضع لأنظمة السلوك العام. هذا هو جوهر المقولة ضد التدخل في نظام اقتصاد السوق. السبب في أن مثل هذه الأوامر المنعزلة، التي تتطلب اتخاذ إجراءات محددة من قبل أعضاء النظام التلقائي، لا يمكن أن تُحسن، بل تعرقل ذلك النظام، هو أن مثل ذلك التدخل يتعلق بشبكة من الأفعال المتشابكة،

وتسيّرها معلومات وأهداف معروفة فقط للقلة التي تمارسها، لكنها ليست متوافرة للسلطة الحاكمة. النظام التلقائي ينشأ من توازن جميع العناصر التي تؤثر فيه، وبتفاعل جميع تلك الأفعال فيما بينها، وهو توازن سوف يتعرض للتدمير إذا سُمح لبعض الإجراءات، التي تقررها جهة خارجية وعلى أساس معلومات مختلفة، وفي خدمة أهداف مختلفة، من أن تؤدي دورها في تلك العمليات.

إن الحجة التي نسوقها ضد «التدخل» هي، أنه وإن كنا نستطيع إدخال تحسينات على نظام تلقائي، عن طريق تعديل الأنظمة التي يقوم عليها، وأننا نستطيع أن نعزز نتائجه بجهود المنظمات المختلفة، فإننا لا نستطيع أن نحسن النتائج بأوامر محددة، تحرم أعضاءها من إمكانية استخدام معلوماتهم لتحقيق الأهداف المتوخاة.

علينا أن ننظر، على امتداد هذا الكتاب، كيف أن نوعين من الأنظمة، قد قدمتا أنموذجاً لنظريتين مختلفتين للقانون، وكيف أن أولئك الذين يستخدمون عبارة القانون، هم يتحدثون في الواقع، عن شيئين مختلفين. هذا يتجلى بوضوح في التناقض الذي نراه على امتداد التاريخ، بين أولئك الذين يرون القانون والحرية أمرين لا يمكن الفصل بينهما، وأولئك الذين يرونهما غير قابلين للتوفيق. نحن نرى تراثاً واحداً عظيماً يمتد من الإغريق القدماء وسيسيرو، وعبر القرون الوسطى، إلى الليبراليين الكلاسيكيين مثل جون لوك، وديفيد هيوم، وإمانويل كانت، والفلاسفة الاسكتلنديين الأخلاقيين، وامتداداً لرجال الدولة الأميركيين، في القرنين التاسع عشر والعشرين، والذين كانوا يؤمنون بأن القانون والحرية لا يمكن أن ينفصلا؛ بينما، بالنسبة لتوماس هوبز، وجيرمي بينثام، وكثير من المفكرين الفرنسيين،

ومدرسة القانون الحديث، يعني وجوباً، النيل من الحرية. هذا الخلاف الظاهري بين أعداد كبيرة من عظام المفكرين، لا يعني أنهم توصلوا إلى نتائج متعاكسة، بل يعني أنهم توصلوا إلى مفهوم كلمة القانون بمعانٍ مختلفة.

مايكل روثتشايلد

الاقتصاد نظاماً بيئياً

كان الاقتصادي وليام إيه. نيسكانين، العضو السابق في المجلس الاقتصادي الرئاسي ورئيس مجلس إدارة معهد كيتو حالياً، يعلق ثلاث صور زيتية على جدار مكتبه: الأولى لإسحاق نيوتن، والثانية لآدم سميث، والثالثة لتشارلز داروين. وكتب تحت كل منها شعاراً هذا نصه: «نظامٌ دون توجيه». لكن مايكل روثتشايلد يؤكد أن الاقتصاديين قد أخطأوا باستعارة مفاهيم ميكانيكية من فيزيائيات نيوتن بدلاً من الأفكار الثورية لبيولوجيات داروين. تأثرت نظريات داروين في التطور والاختيار الطبيعي بقراءاته لآدم سميث والاقتصاديين الكلاسيكيين الآخرين، لكن الاقتصاديين الذين جاءوا في وقت لاحق لا يقيمون وزناً لهذه العلاقة. روثتشايلد، وهو مستشار في قطاع الأعمال ومؤسس معهد علم التبيؤ، يؤكد في

كتابه (علم التبيؤ: حتمية الرأسمالية) أن المعلومات ــ الجينية أو الاقتصادية ــ هي الأساس لكل من البيئة والسوق. ورغم أن روثتشايلد لم يكن مطَّلِعاً على أعمال هايك واقتصاديي «المدرسة النمساوية» الآخرين، فإن تحليله مكمّلٌ تماماً لتحليلاتهم.

يُعرَّف كل كائن عضوي بمعلومات جيناته، لكن الكائن الحي يُعرَّف أيضاً بعلاقته بفريسته، ومنافسيه، ومفترسيه. بالطريقة نفسها، يمكن تعريف منظمة ما بتقنيتها وعلاقتها مع الموردين والمنافسين والعملاء. الكائنات العضوية والمنظمات، من وجهة نظر علاقاتها البيئية، هي نقاط التقاطع في شبكات علاقات. بمرور الوقت، واستمرار التحولات، تنمحي بعض هذه النقاط وتظهر نقاط جديدة مطلقةً تغيراتٍ تسري في كل شبكة. الكائنات العضوية أو المنظمات، المقيدة بعلاقاتها الأساسية، تبقى في مواضعها ساعية إلى الهدف نفسه ــ بقاء المعلومات الجينية أو التكنولوجية التي تحملها.

في النظام التبيؤي، تتدفق الموارد عبر سلسلة التغذية. ضوء الشمس يوفر الطاقة للنظام بكامله، والطاقة تتدفق من النباتات إلى الحيوانات آكلة الأعشاب ثم إلى الحيوانات المفترسة. واستكمالاً للدورة المادية، تقوم البكتيريا بتكسير الخلايا الميتة وتفرز الفضلات الكيميائية التي تصبح غذاءً للنباتات.

في الاقتصاد، تتدفق الموارد إلى سلسلة القيمة المضافة من المناجم والمزارع إلى المصانع وخطوط التجميع والمؤسسات الخدمية، والجهد الإنساني يوفر الطاقة للنظام، وتُستخدم المُنتجات النهائية للاقتصاد

من المستهلكين الأفراد. والآن، وقد نضج أخيراً وعينا بالدمار البيئي، فإن فضلات المستهلكين أخذت تجد طريقها في إعادة التدوير لتعود إلى بداية سلسلة القيمة المضافة.

ورغم أن نظامي التبيؤ والاقتصاد يشتركان في خطوطهما الأساسية، فإن هناك اختلافات بليغة تميز هذه الشبكات الحية. ولكي نستطيع أن نفهم تماماً أوجه التشابه العميق بينهما، يتعين علينا فهم الاختلافات الظاهرية. فعلماء التبيؤ، على سبيل المثال، يُعَرِّفون «الموضع البيئي» للكائن العضوي ــ أي دورَه المهني في اقتصاد الطبيعة ــ عن طريق بيان الموارد التي يستهلكها من المستوى الأدنى له في شبكة الغذاء. على النقيض من ذلك، عندما يتحدث رجال الأعمال عن «الموضع البيئي» لشركةٍ ما، فإنهم يشيرون إلى وضعها في السوق وعلاقاتها بعملائها الأعلى منها في شبكة القيمة المضافة.

الاستخدام المعكوس لمصطلح «موضع» ينطلق من الاختلاف الأساسي بين نظامي التبيؤ والاقتصاد. في الطبيعة، تتأثر أعداد أنواع الكائنات الحية بصورة أساسية بمدى توفر الموارد. فبدون ضوء الشمس، لا تتواجد كائنات حية دقيقة في المياه، وإذا لم تتوفر مثل هذه الكائنات الدقيقة، فلا يكون هناك أسماك. وفرة الحياة عند كل مستوىً في شبكة تغذية يعتمد على «قدرة حمل» الموارد من المستوى الأدنى مباشرة. نظام التبيؤ هو شبكات من «الموارد المحدودة»، وتعريف موضع نوعٍ من الكائنات الحية ــ كيف تتعامل مع ندرة الموارد ــ هو مفتاح فهم دورها في نظام التبيؤ.

على النقيض من ذلك، يتحدد حجم صناعةٍ ما بمدى طلب الزبائن، لا بمدى توفر الموارد. في ظل الرأسمالية، تفشل المؤسسات لعدم

وجود ما يكفي من الزبائن المستعدين للدفع لا بسبب نقص الموارد. إذا لم يكن هناك طلب على السفر جواً، فلا يمكن لشركات الطيران الاستمرار، وإذا لم يكن هناك طلب من شركات الطيران فستغلق مصانع الطائرات أبوابها، وإذا لم يكن هناك صناعات طيران، فستختفي صناعات إلكترونيات الطيران ومحركات الطائرات. البقاء التنظيمي عند كل مستوىً في شبكة القيمة المضافة يعتمد على طبقة الزبائن في المستوى الأعلى مباشرة.

مصادر الموارد المحدودة تُقيِّد نمو الأنواع الحية تماماً مثلما تعوق الطلبات المحدودة للمستهلكين توسع الصناعات. الاقتصاد، بهذا المعنى، هو شبكات «زبائن محدودين». «قدرة الحمل» في مفهوم عالم التبيؤ هي «حجم السوق» في مفهوم رجل الأعمال. وصف موضع صناعةٍ ما ـ كيفية استخدامها للطلب المحدود ـ هو المفتاح الأساسي لفهم دورها في الاقتصاد. ورغم التناقض الذي يبدو في استخدام كل من علماء التبيؤ ورجال الأعمال لمصطلح (موضع)، إلا أنهم جميعاً يستخدمون هذا المصطلح لوصف العامل المحدد للنمو.

على مستوىً أعمق، ينشأ التناقض بين الشبكات «محدودة الموارد» والشبكات «محدودة الزبائن» عن اختلافٍ جوهري للغاية بين الكائنات الحية والمنظمات. الكائنات الحية لا يمكنها العيش للأبد، ويتعين عليها أن تنتج نسلاً يعيش لمدة تكفي ليولد بدوره نسله الخاص، وهكذا. عندما يقتل كائن مفترس كائناً آخر، فإنه يقلل من فرص بقاء الحمض النووي (الـ دي إن إيه) لصنف الكائن الضحية. ليس بوسع ثعلبٍ التهام أرنب دون أن يدمر قدرة الأرنب على التكاثر، ويتعين على الأرنب للمحافظة على السمات الجينية الموجودة في خلاياه أن يتجنب الثعالب حتى يكون قد أنتج نسلاً

جديداً. المسألةُ بالنسبة لأي أرنب هي أن العالم مليء بالثعالب.

المنظمات تواجه وضعاً معاكساً تماماً. فحيث إنه ليس للشركات مدة زمنية محدودة، فإن بوسعها المحافظة على دوام تقنياتها إلى أجل غير محدود. الشركات لا تحتاج لتوليد نسلٍ جديد قادر على إعادة التكاثر من جديد. فهي الشركات، بدلاً من أن تلد منظمات صغيرة، تحول الموارد إلى منتجات. تكنولوجيا الشركات تشكل ملامح منتجاتها تماماً كما تقرر جينات الوالدين صفات أطفالهما. لكن المواليد لديهم الجينات الموروثة التي تمكّنهم من نقلها إلى نسلهم، أما المنتجات فلا يمكنها أن تنتج بنفسها منتجات أخرى. المنتجات تعكس «الجينات» التكنولوجية التي كونتها، ولكن ليس لديها المعلومات الضرورية لإنتاج نسخٍ أخرى. المنتجات هي كالأصداف التي نزعتها السرطانات عن نفسها ـ أصداف شكّلتها الجينات لكنها ميتة الآن.

التكنولوجيا تبقى ضمن المؤسسة. صُنّاع الطائرات يبيعون الطائرات النفاثة، ولا يبيعون تصاميمَ لزبائنهم في شركات الطيران. صناع الطائرات يستخدمون خبرتهم التخصصية في أجزاء يشترونها، فيضيفون قيمة حقيقية لمواردهم الأصلية. وفي الأحوال العادية، يتلقى صانع الطائرة ثمناً للطائرة يتجاوز كثيراً تكلفة الموارد التي استخدمها في صناعتها، ثم إنه يستثمر أرباحه في مزيد من التكنولوجيا فيوفر لنفسه مزيداً من الفرص للبقاء والاستمرار لمدة طويلة. باختصار، إذا كان بقاء الأرنب مهدداً بوجود الكثير من «الزبائن» المحتملين، فإن بقاء صانع الطائرات مهدد بقلة عدد الزبائن.

وحيث إن «حوافز» اللاعبين في شبكات «محدودية الموارد»

و«محدودية المستهلكين» متعاكسة، فالشيء المعقول هو أن تمارس كل شبكة منهما أساليب بقاء متعاكسة. كثير من أنواع الكائنات الحية، على سبيل المثال، تستخدم التمويه للتخفي عن أنظار مستهلكيها، وهناك بعض يرقات الفراشات تتخفى على شكل أشياء غير قابلة للأكل مثل أوراق الشجر وفضلات الطيور، كذلك ألوان الطحالب والسحالي تتشابه غالباً مع ألوان جذوع الأشجار التي تعيش عليها. والذين يزورون الغابات المطيرة لأول مرة يشكون غالباً مما يظنونه ندرة في الحيوانات والحشرات التي تعيش فيها، بينما هي في الواقع موجودة بوفرة، لكن، في ضوء التنافس الشديد على العيش في هذه الغابات، فإن الكائنات الحية فيها قد طورت تمويهاً في غاية الإتقان بحيث أصبحت العديد من الأجناس غير منظورة.

في الاستراتيجية المعاكسة، تكرس الشركات موارد هائلة لاجتذاب المستهلكين. فالإعلانات والتغليف والعلاقات العامة وجميع النشاطات التسويقية الأخرى ـ التي يتوجه لها النقد غالباً باعتبارها دليلاً على الهدر الرأسمالي السفيه ـ هي كلها نتائج طبيعية لنظام «محدودية المستهلكين». تماماً مثلما يُعدّ التمويه ضرورياً للبقاء في نظام تبيؤ حاد التنافس، فإن لفت انتباه المستهلكين ضروري للغاية في اقتصاد شديد التنافس. وفي مراكز المدن الكبرى، تبلغ المنافسة ـ في «الغابات المطيرة» للاقتصاد العالمي ـ درجة حادة من التنافس تصل معها حملات الإعلانات درجة من التعقيد لا حاجة لها في المناطق الأقل ازدحاماً.

ويجد كثير من المراقبين أن تضارب الاختيارات في الأسواق الأميركية هو دليل على أن الرأسمالية قد وصلت إلى حالة من السعار. لكن نتائج الأسلوب البديل، كما تبين من تجربة الاتحاد

السوفياتي ــ التي قضى فيها التخطيط المركزي على المنافسة والتنوع على السواء ــ قد أثبتت أنه أسوأ بكثير إذ لم يكن هناك سلع إطلاقاً على رفوف المتاجر. وإلى جانب الإعلانات الكريهة والدائمة، فإن التنوع المذهل للمنتجات هو نتيجة حتمية للمنافسة الحادة في سوق استهلاكي هائل.

معظم الأميركيين قد يعيشون بالدرجة نفسها من السعادة على الأرجح إذا لم يكن لديهم كل تلك الأصناف من رقائق الحبوب المعدة للإفطار (السيريال). لكن من الواضح أن هناك من يدفع أثماناً كبيرة لهذه المادة. ليس هناك من يرغم الأسواق على وضع سلعة بالذات على رفوفها. المنتجات في الأسواق الأميركية هي الرابحة حالياً في صراع على مساحة في المتاجر وحصة في السوق، وأكثر من ٨٠٪ من كل منتجات الأسواق الغذائية لا تبقى حتى لمدة سنة واحدة. وكما في الطبيعة، فمعظم الأصناف المتحولة لا تجد موضعاً لها وتموت سريعاً.

ورغم الكفاءة الاقتصادية للسلوك التلقائي للأسواق، إذا كان للاقتصاد التنافسي أن يتدنى إلى حرية الاختيار بين أن يكون خيط تنظيف الأسنان مُشَمَّعاً أو غير مشمع، فإن العقلاء من الناس قد يشككون كثيراً في ما إذا كانت المسألة تستحق هذا العناء. لكن ابتكار خيارات متنوعة ليس مجرد مسألة صناعة أدوات طريفة لتلبية أذواق المستهلكين. تعدد الخيارات يتخلل في كل جوانب الحياة الاقتصادية بما في ذلك تلك التي تنطوي على أهمية اجتماعية كبيرة.

الاقتصاد مثل الأميبيا، محاط من جميع الجوانب بحدود التكلفة،

وعلى امتداد كل من هذه الحدود، تستقر حمى المنافسة دائماً. وتعمد الشركات في مختلف القطاعات، سواء كانت المعلوماتية أو النقل أو الغذاء أو الإسكان أو الصحة أو الطاقة أو المال أو جميع القطاعات الأخرى، إلى تنويع منتجاتها لتفادي المواجهة المباشرة. المنافسة والابتكار يخرقان دائماً حدود التكاليف، ويدفعانها إلى الوراء مما يفسح المجال للاقتصاد للتمدد إلى مناطق لم تكن مطروقة سابقاً، وهذا هو مصدر التوسع الاقتصادي.

الأحداث اليومية للصراع بالغة التشوش والاضطراب وغير قابلة للتنبؤ. والناس المعنيون بالموضوع مسكونون بهاجس الأخطار والخوف من المجهول. لكن تحت السطح المضطرب للاقتصاد، تفرض المنافسة توجهاً راسخاً نحو إنتاجٍ أكبر بتكلفةٍ أدنى. عن طريق التخصص والتركيز على التجارب في مجموعة ضيقة من المشاكل، تواصل الشركات تعلم كيفية استخلاص مزيد من القيمة من كمية أقل من الموارد.

البقاءُ في كلتا حالتي التبيؤ والاقتصاد يؤدي إلى الكفاءة، وعدم الكفاءة عقوبته الفناء. الكائنات الحية والشركات، في محاولتها لتجنب قلة الموارد، تتشظى إلى فروع أكثر تخصصاً. عندما تتكيف أشكال الحياة البيئية والاقتصادية مع الظروف الخاصة لمواضعها، تصبح أكثر كفاءة في التكاثر والإنتاج. الجينات والتكنولوجيا، بافتقارها لأي مخططات كبرى عدا الدافع إلى النجاة من التهديدات لاستمرار بقائها، تقوم بصورة طبيعية بنسج شبكات حية من الزخارف تزداد تعقيداً باستمرار. التفاصيل المستقبلية لهذه الأنظمة المدهشة في تعقيدها لا يمكن معرفتها، لكن تصاميمها الأساسية واتجاهاتها التاريخية واضحة ومتشابهة تماماً.

التشابه بين الاختيار الطبيعي والتنافس الاقتصادي كان واضحاً منذ أيام داروين، لكن لم يكن بالإمكان حتى عهد قريب عقد مقارنة مفيدة بينهما. فمعظم البحث التبيؤي المفَصَّل لم يحدث إلا في السنوات الثلاثين الأخيرة، وحيث إنه لا أحد كان يعرف حقائق التنافس البيئي، فلم تكن هناك جدوى من أي محاولة لإجراء أي مقارنة جوهرية بينه وبين التنافس الاقتصادي.

عدا ذلك، فحتى لو كانت المعرفة البيولوجية موجودة منذ وقت طويل، فإن الأنماط الخفية للتنافس في مجال الأعمال لم تكن مفهومة بوضوح حتى عهد قريب. قبل الانتشار الواسع للكمبيوتر، لم تكن هناك معلومات دقيقة متوفرة حول حصص الأسواق والتكاليف والأسعار والعوامل المتغيرة الأخرى. حتى في الشركات الكبرى، كانت القرارات الهامة تستند إلى التقدير والحدس بدلاً من التحليل التنافسي الدقيق.

لم تقتصر فائدة الكمبيوتر على التحليل فقط، بل إنه أسهم بشدة في الإسراع في تطور الأعمال. دوراتُ حياة الصناعات والسيناريوهات المتنافسة التي كانت تمتد عبر عقود في الماضي أصبحت تتضح خلال أشهر أو سنوات. ضغطُ الوقت وسهولة الوصول للمعلومات أسهما معاً في كشف الأنماط الأساسية للتنافس الاقتصادي. دراسةُ الديناميات التنافسية أصبحت مساقاً عادياً في كليات التجارة. لكن المفارقة أن الأساتذة في هذه الكليات لا يذكرون أبداً بأن الطبيعة تعمل بموجب هذه القواعد منذ دهور طويلة.

فهرس الأعلام

فهرس الأماكن



WWW.MISBAHALHURRIYYA.ORG

مشروع غير ربحي لمعهد كيتو لا يتبع لأي حزب، وعمله تعليمي يسعى إلى طرح آراء الحرية في المجتمع لصانعي القرار، والمراقبين، ورجال الأعمال، والطلاب ووسائل الإعلام في الشرق الأوسط. ومن أجل هذا الهدف سوف ينشر المشروع مقالات رأي، وتقارير خاصة بالسياسات، وترجمات لأعمال عالمية مرموقة وجادة. ومن خلال الكتب، والصحف، وشبكة الإنترنت وغيرها من الأدوات باللغة العربية، سوف يجلب «مصباح الحرية» إلى شعوب الشرق الأوسط رسالة عن الحرية، والمبادرة في إقامة المشاريع، والتعاون السلمي ليحلّ مكان الحكم الاستبدادي، والتبعية والصراع الذي ميّز جزءاً كبيراً جداً من تجربتهم.

4



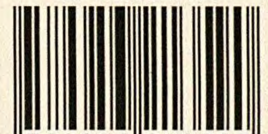
النظام التلقائي

«كثير من الفلاسفة العظام فشلوا في إدراك وجود النظام التلقائي. فإمانويل كانت، على سبيل المثال، ورغم دفاعه عن الحقوق الفردية، كان يعتقد بأنه لا يمكن للسلام والنظام أن يتواجدا دون إكراه. وكارل ماركس لم يكن يستطيع أن يرى سوى «فوضى الإنتاج الرأسمالي» وليس الرخاء الهائل الناتج من النظام غير المخطَّط الذي كان آدم سميث قد سماه قبل خمسة وسبعين عاماً «النظام البسيط للحرية الطبيعية» (...).

النظامُ الطبيعي ليس هو فقط السوق، فالمفكرون الليبرتاريون يشيرون إلى القانون، واللغة، والعادات، والنقود باعتبارها مؤسسات تطورت دون توجيه مركزي—وكما يقول آدم فيرغسون، المفكر الاسكتلندي المعاصر لآدم سميث، فقد كانت «نتيجةً لعمل بشري لكنها لم تكن نتيجة لأي تخطيط بشري».

(من الكتاب)




ISBN 9953-21-359-3
9 789953 213590

مصباح الحرية

5

مفاهيم الليبرتارية وروادها

الأسواق الحرة

- آدم سميث
- لودفيغ فون ميزس
- ميلتون فريدمان
- فريدريك باستيا
- برتراند دي جوفينيل
- فريدريك ايه. هايك
- رسيل روبرتس





رياض الريّس للكتب والنشر
RIYAD EL-RAYYES BOOKS

الأسواق الحرة



5

مفاهيم الليبرتارية وروادها

الأسواق الحرة

- آدم سميث
- لودفيغ فون ميزس
- ميلتون فريدمان
- فريدريك باستيا
- برتراند دي جوفينيل
- فريدريك ايه. هايك
- رسيل روبرتس



رياض الريس للكتب والنشر
RIYAD EL-RAYYES BOOKS

The Libertarian Reader (5)

(Ed). David Boaz

First Published in May 2008

BEIRUT - LEBANON
elrayyes@sodetel.net.lb - www.elrayyesbooks.com

ISBN 9953 - 21- 358 - 5

مفاهيم الليبرتارية وروادها (٥)

تحرير: ديفيد بوز
ترجمة: صلاح عبدالحق/الأردن
مراجعة وتدقيق: فادي حدادين/الأردن

الطبعة الأولى: أيار (مايو) ٢٠٠٨

لشراء النسخة الإلكترونية:
www.arabicebook.com

تصميم الغلاف: يارا خوري
(محترف بيروت غرافيكس)
صورة الغلاف: Liberty
Istanbul Archaeology Museum

المحتويات

تعريف

غالباً ما يصار إلى الربط بشكل وثيق بين الليبرتارية والدفاع عن الأسواق الحرة. هذا التصور صحيح تماماً ولكن ربما كانت هناك مبالغة في التركيز عليه. غاية الليبرتارية ليست هي الدفاع عن علاقات الأسواق بحد ذاتها ـ وليست بالتأكيد أشكالاً رأسمالية من النظام ـ بقدر ما هي الدفاع عن الحرية الفردية، والمجتمع المدني، والنظام التلقائي. السوق الحرة هي النظام الاقتصادي الذي ينشأ عندما يتاح للأفراد اكتساب الملكية وتبادلها دون الخضوع سوى لاشتراط عدم انتهاك حقوق الآخرين. الأسواق أيضاً هي الشكل الضروري للنظام إذا كان لبني البشر أن يكونوا قادرين على التعاون لتحقيق أهدافهم المتشابكة.

الناس عادة يصنفون المنظمات الأميركية في ثلاثة قطاعات:

عام، وخاص، وغير ربحي (أو «مستقل»). هناك تصنيف آخر قد يكون جوهرياً أكثر وهو: إكراهي أم حر. هناك بصورة أساسية نوعان فقط من المنظمات، تلك التي تتضمن إكراهاً وتلك الحرة كلياً. القطاع الحر يشمل المؤسسات الربحية، والنوادي، والكنائس والكُنُس، والمنظمات الخيرية. كل تلك المؤسسات تختلف عن الحكومة بطريقة أساسية واحدة: ليس بوسعها امتلاك موارد أو تنفيذ خططٍ عن طريق الإكراه.

من هنا فإن تحليل الأسواق هو فقط دراسة أحد أشكال النظام الحر، ذلك الجزء الذي يسعى فيه الناس لتحقيق أهدافهم عن طريق التعاون والتبادل مع الآخرين. الاقتصاديون أدّوا دوراً هاماً في تطوير الفكر الليبرتاري لأنهم درسوا النظام التلقائي للأسواق على أساس التعاون الحر بصورة أكثر عناية مما فعله علماء الاجتماع الآخرون.

المشكلة الجوهرية التي يسعى الاقتصاديون لحلها هي التنسيق. وهم يسألون على أبسط المستويات: كيف يمكن توفير الغذاء لمدينة؟ إذا كان سكان فيلادلفيا لا ينتجون طعاماً ولا شراب بيرة ولا أجهزة تلفزيون، فكيف تتوفر لهم كل هذه الأشياء بسهولة؟ العملية تتم بسهولة بالغة بحيث إننا نفترض أن هناك شخصاً لديه كمبيوتر فائق القوة تم استخدامه للتخطيط لذلك. الواقع، بالطبع، هو أنه لا أحد خطط ذلك، وأنه عندما يحاول أحد التخطيط لتنسيق اقتصادي فالنتيجة هي انعدامُ التنسيق وكارثة.

كل فرد يخطط لنفسه بالطبع، ومن المؤكد أن مؤسسات الأعمال تخطط عملياتها الإنتاجية. لم، إذن، تساءلت

افتتاحيةٌ لـ«النيويورك تايمز» عام ١٩٧٥: «هل التخطيط شيء حسن بالنسبة للأفراد والأعمال لكنه شيء سيئ للاقتصاد القومي؟» الجواب يكمن في التمييز بين نوعين من المنظمات حددهما هايك وبولاني. الشركات والمؤسسات الاستثمارية تخطط لأنها منظمة لتحقيق هدف واحد وتريد استخدام مواردها بكفاءة أكبر لتحقيق هذا الهدف. المجتمع ليس له هدف واحد، فهو يتكون من آلاف أو ملايين الأفراد كل منهم له هدفه أو هدفها الخاص. محاولة إيجاد خطة واحدة ستعني بالضرورة تفضيل أهداف البعض على البعض الآخر. كما أنها تعني أيضاً مستوىً إنتاجياً أكثر انخفاضاً، لأن السوق التنافسي يستفيد أفضل فائدة من المعلومات الجزئية الصغيرة التي تتوفر للأفراد في المجتمع ـ حول خططهم الخاصة وقيمهم وظروفهم المحلية.

بعض الحكومات وضعت وثائق مهيبة تحمل عناوين مثل «خطط الإنتاج القومي»، فيما هي في الواقع مجرد ملخصات لجميع الخطط التي وضعها مجتمع الأعمال. بولاني يقارن «خططاً» كهذه بخطة مدير فريق شطرنج يقول: «خطة فريقي هي تحريك ٤٥ بيدقاً خطوة واحدة و٢٠ فيلاً بمعدل ٣ حركات، و١٥ قلعة بمعدل ٤ حركات... إلخ». قد يكون من الممكن إطلاق اسم خطة على ذلك، لكنها في واقع الأمر «تلخيصٌ أحمق لجملة من الخطط».

ورغم أن السكولاستيين الإسبان والفيزيوقراطيين الفرنسيين وآخرين كانوا قد حققوا في مرحلة مبكرة إنجازات هامة في النظرية الاقتصادية، إلا أن آدم سميث يُعدّ عادة مؤسس علم الاقتصاد الحديث إذ وضع عام ١٧٧٦ كتابه (ثروة الأمم). بدأ سميث بشرح أهمية تقسيم العمل ـ ليس فقط من

حيث إن ذلك يؤدي إلى إنتاج أكبر، بل لحقيقة ضرورته للتجارة الخارجية الحرة، وهو تحليل حاول أصحاب نظرية الحمائية، دون جدوى، دحضه لأكثر من قرنين من الزمان. أطلق سميث على نظام السوق «النظام البسيط للحرية الطبيعية»، وعلى نحو مماثل قال الليبرتاريون المعاصرون بأن «الرأسمالية هي ما يحدث عندما تدع الناس وحدهم».

كان فريدريك باستيا داعيةً كبيراً لأفكار سميث والاقتصاديين الفرنسيين. وقد أكدت إحدى مقالاته الهامة على قضية أساسية في التحليل الاقتصادي: الفرق بين «ما يُرى وما لا يُرى». وقال بأن ما يُرى هو التأثير الفوري لأي إنفاق، خصوصاً الإنفاق الحكومي؛ أما ما لا يُرى غالباً، فهو تكلفة الفرصة ـ المال الذي لا يستطيع دافع الضرائب إنفاقه لأغراضه الخاصة مثلاً، لأنه كان قد اقتُطِعَ على شكل ضريبة من أجل أغراضٍ أخرى.

في عام ١٩٢٢ نشر لودفيغ فون ميزس نقداً لكون الاشتراكية غير عملية في التطبيق ـ عدم قدرتها على حل مشاكل «الحسابات الاقتصادية» في غياب الأسعار وحقوق الملكية. ولو أن كتابنا هذا كان قد صدر قبل سقوط الشيوعية السوفياتية لكان قد تضمن مقتطفات من كتاب (الاشتراكية). لكننا اليوم، في الوقت الذي أصبحت فيه الاشتراكية المكتملة مسألةً تاريخية بحتة، فإن نقد ميزس للتدخل في الاقتصاد قد أصبح أكثر صلة بالواقع. لقد فحص ميزس في العديد من كتاباته كيف أن تدخلاً واحداً في العملية السلسة للسوق يخلق مشاكل يبدو أنها تتطلب مزيداً من التدخل مما يولِّد مزيداً ومزيداً من الهيمنة الحكومية على الاقتصاد.

فريدريك هايك شارك بإسهامات هامة في النظرية الاقتصادية في كتب مثل (النظرية المجردة لرأس المال) و(الأسعار والإنتاج) لكنه في معظم أعماله درس السوق باعتباره أحد أنواع النظام التلقائي. وفي المقتطفات التي اخترناها في هذه السلسلة من كتابه (القانون، والتشريع، والحرية) يؤكد هايك أن كلمة «اقتصاد» قد تشوش فهمنا لعملية السوق: فهي مشتقة من كلمة يونانية تعني «الإدارة المنزلية» وقد تُستخدم لتعني إدارة اقتصادية لمنزل واحد أو شركة، غير أنها أصبحت تعني أيضاً الاقتصاد الوطني. لكن، وحيث إنه، لأغراض الدقة، ليس هناك اقتصادٌ وطني بل فقط شبكة من الاستثمارات، فهو يقترح أن نطلق على نظام السوق مصطلح (كاتالاكسي) وهو مشتق من فعل يوناني يعني ليس فقط «التبادل» بل أيضاً «الترحيب ضمن الجماعة» و«التحول من عدو إلى صديق».

ويدرس ميلتون فريدمان منفعة غير اقتصادية لعملية السوق: حماية الحرية الفردية والحرية المدنية عن طريق تقييد دور الدولة وتوفير مصادر بديلة للثروة والنفوذ في المجتمع. ورغم أننا نرى أحياناً بلداناً رأسمالية بصورة أساسية ليس فيها الكثير من الحرية السياسية، فإننا لا نرى أبداً بلداً اشتراكياً يتمتع بحرية سياسية. في ظل الاشتراكية يحتاج كل تصرف لموافقة حكومية: ما الذي سيخصصه مُخَطِّطٌ مركزي من مساحةٍ في الصحف أو وقت في التلفزيون لنقاد الحكومة؟ المجتمع التعددي الذي يوفر حماية تامة للملكية يعني أن تكون لدى كثير من الناس القدرة على تطوير الأفكار.

سقوط الشيوعية أطفأ بريق فكرة التخطيط الاقتصادي. ورغم أن المهندسين الاجتماعيين ما زالوا يخرجون علينا

ببرامج تخطيطية، فإنهم لم يعودوا يطلقون عليها تخطيطاً بل يستخدمون مصطلحات مثل سياسة صناعية، أو ديموقراطية اقتصادية، أو سياسة تنافسية. الجدلية الأكثر أهمية هذه الأيام لصالح التدخل في نظام السوق الحر هي إعادة توزيع الدخل من خلال دولة الرعاية الاجتماعية. ويعرض برتراند دي جوفينيل وجهة نظره حول مشاكل دولة الرعاية الاجتماعية، ويحذر من أن إعادة التوزيع تتضمن عادة «إعادة توزيع للسلطة من الفرد إلى الدولة».

النمو الاقتصادي المثير للإعجاب الذي تحقق في اقتصاديات السوق منذ الثورة الصناعية شجع على انتشار الأسواق حول العالم. واليوم يبدو أن العالم بكامله قد دخل أخيراً في سوق عالمي واحد. لكن بعض حكام البلدان ــ وبعض المفكرين ــ لا زالوا يقاومون متطلبات النمو الاقتصادي، ويسعون لتحقيق النمو دون تعددية ومنافسة وحرية استثمار.

وقد كتب ديفيد رامزي ستيل مؤلف كتاب (من ماركس إلى ميزس)، عام ١٩٧٩ عن أولى بوادر التململ الرأسمالي في الصين، مستشهداً بكاتب في المجلة الرسمية «بكين ريفيو» كان قد أكد أن الصين ليست بحاجة لتبني مؤسسات السوق الحر للوصول إلى اقتصاد حديث. وقال ذلك المحلل الصيني: «ينبغي لنا تحقيق نجاحٍ أكبر من اليابان، فهؤلاء لم يتعلموا من الولايات المتحدة فقط علوم الكمبيوتر بل ورقص التعري أيضاً. المسألة بالنسبة لنا هي اكتساب أفضل ما لدى البلدان الرأسمالية المتقدمة مع رفض فلسفتهم». وقد رد ستيل على ذلك بقوله:

الزوارُ من الدول الأقل تطوراً يحملون عادة قائمة تسوق

ذهنية للمؤسسات الإجتماعية... بيد أن المؤسسات الاجتماعية ليست بالونات ألعاب. لا يمكن أن تكون هناك صناعةٌ متقدمة دون سوقٍ لعوامل الإنتاج... لا يمكن للابتكارات العلمية والتكنولوجية أن تزدهر دون أن تفيض أساليب التفكير النقدي الساخر والموضوعي على كل مجالات الحياة... عملية المبادلات التجارية غير المخططة المعروفة بالسوق لا تتسق مع التنظيم السياسي الصارم للمجتمع ضمن أسلوب معيشة واحد أو أسلوب تفكير واحد... أنت تمارس لعبة السوق أو لا تمارسها... إذا كنت لا تريد ممارستها فستبقى تعيساً. لكن إذا كنت تريد ممارستها، فعليك أن تمارسها فعلاً. تريد علوم كمبيوتر؟ عليك إذن أن تقبل برقص التعري.

الأسواق الحرة هي النظام الاقتصادي للشعوب الحرة. قد يشكل ذلك مخاوف كابوسية للنخب الحاكمة، لكنه ينبغي أن يشكل رؤية ملهمة لأولئك الذين لا مصلحة مكتسبة لديهم في الوضع الراهن.

آدم سميث

تقسيم العمل

يعدّ كتاب آدم سميث، الصادر عام ١٧٧٦ بعنوان (بحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم)، عموماً الأساس للاقتصاد الحديث. في هذه الصفحات الأولى من الكتاب، بدأ سميث باستكشاف أهمية تقسيم العمل مستخدماً مباشرة مثاله المشهور عن مصنع الدبابيس حيث يتيح التخصص لمجموعة من الناس إنتاج كمية أكبر بكثير من الدبابيس عندما يكونون متعاونين مما لو عملوا بشكل فردي.

يبدو أن التطور الأكبر في القوى الفاعلة في العمل، والجزء الأكبر من المهارة والفهم والحكم أياً كانت وجهته، أو تطبيقه، هي من تأثيرات تقسيم العمل.

إن تأثيرات تقسيم العمل، في الأعمال العامة في المجتمع، يمكن فهمها بطريقة أسهل وذلك بالأخذ بالحساب كيفية عملها في بعض الصناعات المعنية. وغالباً ما تطبق تلك الطرق بطريقة متقدمة في بعض الصناعات الأقل أهمية، وذلك لا يعني أنها لا تطبق في الأخرى الأكثر أهمية، بل الأمر أن في تلك الصناعات القليلة الأهمية التي تلبي حاجات عددٍ قليل من الناس، يكون العدد الإجمالي للعمال قليلاً، ويتجمع العمال من مختلف الأقسام في المكان نفسه، حيث يتم وضعهم تحت مراقبة مُشاهد. وعلى العكس، فإنه في تلك الصناعات الكبيرة التي تزود الحاجات الأكبر للجزء الأكبر من الناس، يستخدم عدد أكبر من العمال في مختلف الأقسام، مما يجعل من الصعب جمعهم في المكان نفسه، وأيضاً رؤية عدد كبير من العمال في الوقت نفسه، أكبر مثلاً من عدد العمال الذين يعملون في القِسم نفسه. بالرغم من أن في تلك الصناعات، حيث يتم تقسيم العمل إلى أجزاء أكثر، وهو ما يعد أكثر من التقسيم في الصناعات الأقل أهمية، إلا أنه يكون غير واضح وبالتالي أقل ملاحظة.

لنأخذ مثلاً إحدى الصناعات القليلة الأهمية، حيث يتم مراعاة تقسيم العمل فيها. فمثلاً هذا الرجل العامل غير متفوق أو متعلم في مجال عمله، وهو صناعة الدبابيس (فتقسيم العمل ينتج تجارة مميزة). وبالإضافة إلى كونه لا يتمتع بخبرة في استعمال الآلات المستخدمة في العمل، فهو وبكامل طاقته الصناعية لا يتمكن من إنتاج أكثر من دبّوس واحد في اليوم، أو بالتأكيد فإنه لا يستطيع إنتاج عشرين منها، لكن طبيعة إجراء العمل الآن لم تجعل من العمل بأسره صناعة وتجارة مميزة فحسب، بل بتقسيمه إلى عدد من الأقسام، والجزء الأكبر منها هو الجزء الحيز التجاري. ويجري تقسيم

العمل كما يلي: فالرجل الأول (العامل) يقوم بجرّ السلك، والآخر يقوم بتسويته، أما الثالث فيقوم بقطعه، والرابع بتوجيهه، والخامس يتولى إعداده بدقة لتهيئته لوضع الرأس وجعله قابلاً لاستقبال عمليتين أو أكثر، وهو ما يشكل عملاً مميزاً، وآخر يقوم بتبييض الدبابيس، حتى أن لفها بالورق يشكل عملية بحد ذاتها؛ أما العملية الأكثر أهمية في هذه الحالة فتُقسَّم إلى نحو ١٨ عملية مميزة، والتي في بعض أنواع الصناعات تنفذها أيدٍ مختلفة، وبينما في أخرى فإن الشخص نفسه يقوم بتنفيذ اثنتين أو ثلاث منها. لقد رأيتُ إحدى الصناعات الصغيرة من ذلك النوع والتي تشغّل ١٠ عمال فقط، حيث يقوم البعض منهم بعملين مختلفين أو أكثر، بالرغم من كونهم فقراء جداً، لكنهم اعتادوا التعامل مع الآلات المطلوبة في مجال العمل مما مكنهم من إنتاج ١٢ باونداً من الدبابيس في يوم واحد لبذلهم أقصى جهدهم. ويوجد في الباوند الواحد ٤ آلاف دبّوس من الحجم المتوسط، وقد استطاع هؤلاء العشرة صنع ٤٨ ألفاً من الدبابيس، حيث ينفذ كل واحد منهم عُشر العملية، فيقوم الواحد منهم بصناعة ٤٨٠٠ دبوس في اليوم الواحد. بينما لو قام كل منهم بالعمل بطريقة مستقلة ومنفصلة عن الآخر، ودون تعلم الواحد منهم أصول ذلك العمل، فإنه لن يكون باستطاعته صناعة ٢٠ دبوساً في اليوم الواحد، ولا حتى واحد، وبالتأكيد لن يستطيعوا إنتاج الـ ٢٤٠ جزءاً من الدبابيس أو الجزء الـ ٤٨٠٠، مما هو في الوقت الحالي؛ كل ذلك يتم ضمن تتابع لتقسيم جيد للعمل، ومزيج من العمليات المختلفة.

وكذلك الحال في كل فن أو صناعة أخرى، وحيث تكون تأثيرات تقسيم العمل مشابهة لهذه التي تؤثر على الصناعة القليلة الأهمية (البسيطة) بالرغم من أن العمل في بعضها لا يمكن تقسيمه أو

اختزاله إلى عمليات أبسط. إن تقسيم العمل من ناحية أخرى، كما يمكن تقديمه، وفي تلك المناسبات، وفي كل فن، هو زيادة تناسبية للقوى الفعالة في العمل، ويبدو أن الفصل بين الأعمال والوظائف المختلفة يحظى بمكانة كتتابع لهذه الفائدة. إن الفصل أيضاً قد طبق بطريقة موسعة في الدول التي تتمتع بأعلى درجات الصناعة والتقدم.

يرجع النمو الكبير في العمل الناتج من تقسيم العمل والذي يستطيع إنجازه عدد كبير من الناس إلى ثلاثة ظروف مختلفة: **أولاً**، إلى زيادة براعة العاملين؛ **ثانياً**، إلى حفظ الوقت الذي يضيع عادةُ أثناء مروره من نوع أعمال معين إلى نوع آخر؛ **وأخيراً**، إلى اختراع الأعداد الهائلة من الآلات التي تسهل العمل وتمكن عاملاً واحداً من إنجاز العديد من المهام.

وقد ساهم تضاعف حجم الإنتاج الناتج من تقسيم العمَل في جعل المجتمع أكثر تنظيماً، حيث أصبحت الثروة تمتد إلى جميع فئات المجتمع بما فيها الطبقات الدنيا، كما أصبح كل عامل يملك كمية كبيرة من العمل والذي أحدثه بنفسه، بينما يكون غيره في موقفه ذات غير أنه قادر على إبدال الكميات الكبيرة من عمله بكميات بضائع كبيرة وذلك بسبب أسعارها المختلفة، فيزود الآخرين بوفرة بما يتطلعون إليه، ويقومون هم أيضاً بتزويده بما يحتاج إليه، وبالتالي تعم الوفرة على كافة فئات المجتمع.

آدم سميث

المجتمع والمصلحة الذاتية

تحتوي هذه المادة المختارة على مقولة سميث التي يجري الاستشهاد بها على نطاق واسع، والتي تؤكد أنه «ليس بسبب حب فعل الخير من جانب الجزار أو صانع النبيذ أو الخباز يمكننا توقع تناول عشائنا، بل بسبب المصلحة الخاصة لكل منهم». بيد أنه تنبغي ملاحظة أن سميث قد قال في بعض الجمل التي سبقت ذلك بأسطر قليلة «لدى الإنسان دائماً تقريباً سبب لمساعدة إخوانه». اهتمام كل منا بمصلحته الخاصة هو ما يدفعنا للتعاون من خلال السوق مع أشخاص أكثر مما نستطيع تكوين علاقات صداقة معهم.

إن تقسيم العمل هذا الذي انبثقت عنه فوائد عديدة ليس ناجماً بالأصل عن أية حكمة بشرية تنبأت وقصدت تلك الثروة التي وفر

لها (تقسيم العمل) المناسبة. إنه الشيء الضروري الذي ليس له أية منفعة مكلفة، رغم أنه نتيجة بطيئة جداً وتدريجية لنزعة معينة في الطبيعة؛ تلك النزعة نحو التبادل والمقايضة واستبدال شيء بآخر...

في المجتمع المتحضر، يكون المرء في كل الأوقات محتاجاً إلى التعاون ومساعدة الجماهير الواسعة، مع أن حياته بأسرها قلما توفر له فرصة إقامة صداقة مع قليل من الأشخاص. في كل جنس أو نوع من الحيوانات، عندما ينمو أحدها ويبلغ أشده، يكون مستقلاًّ، ولا تكون لديه الفرصة ـ في الظروف الطبيعية ـ للحصول على مساعدة أي كائن آخر. لكن كثيراً ما تتاح للإنسان فرصة مستمرة للحصول على مساعدة إخوانه، ومن غير المجدي أن ينتظر تلك المساعدة من باب الصدقة فقط. فمن المحتمل جداً أن يسود ويزدهر إن استطاع أن يرضي حبهم لذاتهم خدمة لمصلحته، مبيناً لهم أن ما يفعلونه لأجله عند اللزوم إنما هو بالأساس خيرٌ وفائدةٌ لهم. وكل من عرض مثل هذه الصفقة على أي شخص آخر، إنما يعرض نفس الأمر أعلاه. أعطني ما تريد، وستحصل على هذا الشيء الذي تريده. لكننا بهذا الأسلوب نحصل من بعضنا على الجزء الأكبر من تلك الخدمات التي نبقى في حاجة إليها ـ فنحن لا نتوقع من الجزار أو صانع النبيذ أو الخباز أن يوفروا لنا طعاماً من قبيل الإحسان، بل من قبيل حرصهم على مصالحهم. لذا فنحن نناشد حبهم لذاتهم وحرصهم على مصالحهم، فلا نحدثهم عن حاجاتنا نحن، بل نحدثهم عن مكاسبهم هم. ما من أحد، سوى الشحاذ، يختار العيش معتمداً على صدقات الآخرين. بل حتى الشحاذ لا يعتمد اعتماداً كلياً على الصدقات. إذ إن صدقات المحسنين توفر له تمويلاً يسد به رمقه أو حاجاته الأساسية فقط. لكن رغم أن هذا المبدأ يمكن أن يوفر له مستلزمات العيش الضرورية التي سمحت له

الفرصة بالحصول عليها، فإن الجزء الأكبر من احتياجاته الطارئة يُشبع عن طريق استخدام أسلوب الآخرين، عبر الاتفاقات والمقايضة والشراء.

آدم سميث

العمل والتجارة

يعرض سميث في هذه الفقرات نظرية قيمة العمل التي ثبت في نهاية المطاف أنها شكلت طريقاً مسدوداً بالنسبة للاقتصاديين، وتم استبدالها بالنظرية الذاتية للقيمة. وهو يعرض وجهة نظر متشككة في رجال الأعمال ومحاولاتهم للتآمر من أجل زيادة الأسعار. وينبغي ملاحظة أن سميث لا يوحي بأن من المحتمل نجاح محاولات كهذه في غياب مساعدة من جانب الحكومة.

ما دامت قوة التبادل هي التي تعطي الفرصة لتقسيم العمل، فلا بد أن يكون مدى هذا التقسيم محدداً دائماً بمدى تلك القوة، أو بعبارة أخرى، بمدى السوق. عندما يكون السوق صغيراً جداً، لا أحد يملك الشجاعة ليكرس نفسه كلياً لوظيفة واحدة، لأن القوي

يميل إلى استبدال كل ذلك الجزء الفائض من إنتاج عمله الذاتي الذي يفوق استهلاكه الشخصي، بتلك الأجزاء من إنتاج عمل الآخرين كلما سنحت له الفرصة بذلك...

يعدّ كل رجل غنياً أو فقيراً، وفقاً للدرجة التي يستطيع بها تحمّل نفقات ضروريات الحياة، ووسائل الراحة، وتسليات الحياة البشرية. لكن بعد تقسيم العمل بشكل عميق ذات مرة، لا يبقى إلا القليل من الأشياء التي يمكن لعمله أو جهده أن يوفرها له. أما الجزء الأكبر من احتياجاته، فعليه أن يستقيها من عمل الآخرين وجهودهم، ويجب أن يكون غنياً أو فقيراً حسب كمية العمل الذي يستطيع السيطرة عليه، أو يستطيع تحمل نفقات شرائه. لذلك، فإن قيمة السلعة للشخص الذي يملكها، والتي لا يريد استخدامها أو استهلاكها بنفسه، بل يروم استبدالها بسلع وأغراض أخرى، تساوي في الواقع كمية الجهد الذي تمكّنه هذه السلعة من شرائه أو التحكم به. لذا فالجهد أو العمل هو المعيار الحقيقي لقياس قيمة جميع السلع التي يمكن تبادلها.

إن السعر الحقيقي لكل شيء، أو الكلفة الحقيقية لكل شيء يروم المرء اقتناءه أو الحصول عليه، هو مقدار المشقة والعناء اللذين تكبدهما الشخص من أجل الحصول على ذلك الشيء. إن القيمة الحقيقية التي يساويها ذلك الشيء بالنسبة للشخص الذي يروم الحصول عليه، أو يريد التخلص منه أو استبداله بشيء آخر هو في الواقع مقدار المشقة التي يمكن أن يبذلها من أجله.

من النادر أن يجتمع ذوو نفس المهنة معاً، ولو لأجل المرح وتمضية الوقت، إلا وينتهي حوارهم ولقاؤهم بمؤامرة على الناس، أو بوسيلة

أو حيلة لرفع الأسعار. من المستحيل منع اجتماعات كهذه من خلال أي قانون، سواء كان نافذاً ممكن التطبيق، أو منسجماً مع الحرية والعدالة. ولكن بالرغم من أن القانون لا يستطيع أن يمنع أصحاب المهن المتشابهة من التجمع، فإن بإمكانه أن لا يسهّل مثل هذه التجمعات، وذلك أضعف الإيمان.

آدم سميث

التجارة الحرة

منذ نشر كتاب (ثروة الأمم) لم يبرز دفاع فكري قيّم عن سياسات التجارة الحمائية، مع أن المصالح الخاصة حافظت على بقاء الحمائية حية حتى يومنا هذا. في هذه المقتطفات، يعرض سميث لعدة نقاط أساسية: أن الأشخاص الذين يعملون من أجل مكاسبهم الخاصة مقودون كما لو «بيدٍ خفية» للعمل في سبيل الصالح العام؛ وأنه «لا يمكن أن يكون هناك ما هو أسخف من مجمل فكرة الميزان التجاري»، لأن التجارة الحرة مفيدة دائماً لكلا الطرفين؛ وأن الأمم تزدهر عندما يزدهر شركاؤها في التجارة.

لا شك أن كل فردٍ يوظف رأسماله في دعم الصناعة المحلية، يحاول

جاهداً أن يوجه تلك الصناعة بحيث يكون لإنتاجها أكبر قيمة ممكنة.

إن إنتاج الصناعة هو ما تضيفه للموضوع أو المواد التي اعتمدت عليها أو وُظّفَتْ فيها. فبالتناسب مع قيمة هذا الإنتاج، كبيرة كانت أم صغيرة، كذلك يكون ربح صاحب العمل. لكن لا يوظف المرء رأسماله في دعم الصناعة سوى من أجل الربح. لذا سيحاول دائماً أن يوظف هذا المال في دعم الصناعة التي يمكن أن يكون إنتاجها بأعلى قيمة ممكنة، أو التي يمكن استبدالها بأكبر كمية ممكنة سواء من المال أو البضائع الأخرى.

لكن عادة ما يكون العائد السنوي لكل مجتمع من المجتمعات مساوياً تماماً للقيمة القابلة للتبادل للمنتج السنوي لصناعته برمتها، أو أنه بالأحرى مساوٍ لتلك القيمة القابلة للتبادل. وكما يحاول كل فردٍ جاهداً أن يوظف رأسماله في دعم الصناعة المحلية أو أن يوجّه الصناعة التي يمكن أن يكون إنتاجها بأكبر قيمة ممكنة، كذلك من الضروري أن يحاول الفرد ما بوسعه أن يزيد من الإيراد السنوي للمجتمع إلى أكبر قدر ممكن. والواقع أنه بشكل عام لا يقصد أن يزيد من الربح العام، بل إنه لا يعلم مدى الزيادة التي يقدمها. إذ إنه يرمي إلى حماية أمنه الخاص وسلامته من خلال تفضيله لدعم الصناعة المحلية على الصناعة الأجنبية، ويقصد مصلحته أو فائدته الشخصية فقط عندما يوجه تلك الصناعة بطريقة يمكنها أن تزيد من قيمة إنتاجها إلى أعلى قدر ممكن، وهو بهذه الحال ـ وفي كثير من الأحوال الأخرى ـ يكون مقوداً بيدٍ خفية ترمي إلى هدف أو غاية لم تكن قط جزءاً من غايته الخاصة. كذلك هو ليس من المسيء للمجتمع إن لم يكن ذلك جزءاً من غايته. فمن خلال سعيه

وراء مصلحته الخاصة، غالباً ما يزيد من ربح المجتمع بشكل أكثر فاعلية مما لو أنه أراد تنميته وزيادته عن قصد. لم أعرف قط شيئاً جميلاً وحسناً قام به هؤلاء الذين يتاجرون لأجل المصلحة العامة. إنه لنوع من التصنع غير الشائع تماماً في أوساط التجار ولا نحتاج لشيء سوى بضع كلمات لنجعلهم يعدلون عنه.

يستطيع أي فرد من موقعه المحلي أن يحدد أو يحكم بوضوح بصدد نوع الصناعة المحلية التي سيكون من المفيد له لو أنه وظف رأسماله فيها، حيث يمكن أن يكون إنتاج تلك الصناعة بأعلى قيمة ممكنة، ويكون في ذلك الحكم أفضل من السياسي أو رجل القانون ــ إذا ما طلب منهما الاستشارة. إذ إن السياسي الذي يحاول توجيه القطاع الخاص بشأن الشكل الذي عليهم أن يوظفوا رؤوس أموالهم فيه، سوف لن يرهق نفسه بأمور لا تستحق الاهتمام فحسب، بل إنه يدّعي لنفسه سلطة لا يمكن الوثوق بها من جانب الأفراد ولا من جانب أي برلمان أو مجلس للشيوخ، وهي سلطة يمكن أن تكون في غاية الخطورة عندما تكون بيد رجلٍ فيه من الحماقة والجرأة ما يكفي لجعله يتخيل أنه مؤهل لممارستها.

إن مصلحة الأمة في علاقاتها التجارية مع الأمم الأخرى هي في أن تشتري بأرخص ثمن ممكن وأن تبيع بأغلى ثمن ممكن، فهي بذلك أشبه بالتاجر في علاقته مع مختلف الناس الذين يتعامل معهم. لكن من الممكن جداً أن تشتري بثمن قليل عندما تشجع الحرية الكاملة للتجارة مع جميع الأمم لكي يجلبوا بضائعهم التي لم يتسنّ لها إنتاجها محلياً، وللسبب نفسه، يمكن جداً أن ترتفع أسعار البيع عندما تزدحم الأسواق بأضخم أعداد ممكنة للمشترين.

حاولت في الجزء السابق من هذا الفصل أن أبين كيف أنه من غير الضروري، حتى من مبدأ النظام التجاري المحض، فرض قيود غير اعتيادية على استيراد السلع والبضائع من البلدان التي يفترض أن يكون ميزان التجارة معها ليس بذي منفعة.

وعلى كل حال، لا يمكن أن يكون هناك ما هو أسخف من مجمل فكرة الميزان التجاري، هذا الذي تأسست عليه جميع أنواع القيود آنفة الذكر. عندما يزاول بلدان التجارة فيما بينهما، تفترض هذه الفكرة أنه إذا ما كان الميزان التجاري عادلاً، فإن أياً منهما لن يخسر أو يربح شيئاً، أما إذا مالت كفة الميزان إلى جانب ما، فإن هذا يعني أن أحدهما سيربح والثاني سيخسر، بالتناسب مع مقدار انحراف الميزان عن المنتصف. إن كلا الافتراضين خاطئ. فالتجارة التي تُفرض بالمنح الحكومية والاحتكارات يمكن أن تكون ـ بل هي حقاً ـ مضرة بالبلد الذي أُسستْ هذه التجارة خدمة لمصلحته، كما سأحاول أن أوضح لاحقاً. لكن التجارة الخالية من القوة والقيود والتي تنفّذ بشكل طبيعي ومنتظم بين أي بلدين تكون نافعة على الدوام، حتى وإن كانت غير متساوية دائماً لكلا الطرفين.

بمثل هذه الحِكَم، تعلمت الأمم أن مصلحتها تكمن في إفقار جيرانها من الأمم. فقد أُجبرت كل أمة على النظر بعين الحسد لازدهار ورخاء الأمم الأخرى التي تتعامل معها بالتجارة، ورأت في ربح تلك الأمم خسارة لها. فالتجارة بين الأمم، التي ينبغي لها أن تكون طبيعية، والتي هي أشبه بالتجارة بين الأفراد ـ التي يفترض أن تكون رابطة اتحاد وصداقة ـ أصبحت أرضاً خصبة للتنافر والعداء. لم تكن الطموحات الجامحة للملوك والوزراء خلال القرنين الحالي والمنصرم أكثر فتكاً وضرراً براحة أوروبا من الحسد والغيرة الوقحة

من جانب التجار والصناعيين. إن ظلم قادة البشرية وعنفهم شرٌّ قديمٌ قِدم الإنسان نفسه، وأخشى ما أخشاه ألّا يكون هنالك ثمة علاجٌ ناجعٌ توفره طبيعة العلاقات الإنسانية. لكن الجشع الدنيء وروح الاحتكار لدى التجار والمصنِّعين الذين لا هم بقادة البشرية ولا ينبغي لهم أن يكونوا كذلك، لا يمكن تصحيحهما وعلاجهما أو منعهما من إزعاج سكينة الأفراد وهدوئهم، إلا من جانب التجار والمصنعين أنفسهم.

إن روح الاحتكار التي ابتدعت هذه الفكرة بالأصل ونشرتها لا يمكن أن تكون موضع شك، وهؤلاء الذين قاموا بتدريسها والتبشير بها في بادئ الأمر هم حمقى دون شك، شأنهم شأن الذين اعتنقوها وصدقوا بها. ففي أي بلد كان، تكمن مصلحة غالبية السكان، وكذلك ينبغي لها دائماً، في قدرتهم على شراء كل شيء بأرخص ثمن ممكن. إن هذا العرض واضح جداً حتى ليبدو من المثير للسخرية أن نبذل جهداً لإثبات صحته، ولم يكن من الممكن التشكيك فيه، ما لم تقم مغالطات التجار والمصنّعين المنحازين بإرباك قدرة الفرد على الاستدلال وتشويشها. فتكون مصلحتهم في هذا الأمر على النقيض تماماً من مصلحة غالبية الناس.

وعلى كل حال، على الرغم من أن ثراء الأمم المجاورة خطير جداً في الحرب والسياسة، نجده مفيداً جداً في التجارة؛ ففي حالة العدوان، يمكن للثروة ان تُمَكّن أعداءنا من الحصول على الأساطيل وتحشيد الجيوش المتفوقة على أساطيلنا وجيوشنا، لكن في حالة السلم والتجارة، لا بد أن تمكنهم ثرواتهم من تبادل السلع معنا بأسعار مرتفعة، فيستوعبون سوقاً أفضل لمنتجاتنا الصناعية المباشرة أو لأي

شيء آخر يمكن شراؤه مع تلك المنتجات. فمثلما يستطيع الغني أن يكون زبوناً أثيراً لدى أصحاب الحرف في منطقته ومفضلاً على الفقير، كذلك هي الحال الأمة الغنية.

آدم سميث

النظام البسيط للحرية الطبيعية

في هذه المادة المختارة الشديدة الإيجاز يطالعنا وصف سميث الشهير لنظام المشاريع الحرة باعتباره «النظام الواضح والبسيط للحرية الطبيعية». وهو يحدد أيضاً ثلاث وظائف للحكومة في نظام حرية طبيعية: حماية المجتمع من غزوٍ خارجي، وحماية كل فرد في المجتمع من ظلم الآخرين، والقيام بالمشاريع العامة التي لا يمكن للأفراد القيام بها مع تحقيق أرباح. كثير من الليبرتاريين الذين جاؤوا في عهود لاحقة يرون أن الوظيفة الثالثة التي حددها سميث للحكومة تعكس فشلاً في تطبيق مبادئه هو ذاته التي تقضي بأن عملية السوق تستطيع إنتاج أي عملٍ «عام» يستحق فعلاً تكلفته.

من البديهي أن كل نظام يحاول، عن طريق التشجيع الاستثنائي، أن يسحب حصةً من رأس مال المجتمع صوب نوع معين من الصناعات أكبر من تلك التي تذهب إلى ذاك النوع في الظروف الطبيعية، أو يحاول من خلال فرض قيود استثنائية أن يقتطع جزءاً من رأس مال نوع معين من الصناعات كان يمكن أن يُستَثمر فيها، هو في الواقع نظام يسعى إلى تقويض الغاية الكبرى التي يفترض به أن ينميها ويطورها. فيقوم (ذلك النظام) بإعاقة تطور المجتمع وتقدمه صوب الثراء والعظمة، بدلاً من تعجيل هذا التطور، فيقود إلى نقصان قيمة الإنتاج السنوي للأرض والعمل، بدلاً من زيادتها.

لذا، بعد إقصاء كل الأنظمة ذات التفضيلات والقيود، واستبعادها، فإن نظام الحرية الطبيعية الواضح والبسيط يؤسس نفسه كيف يشاء. لذا أصبح كل فرد حراً تماماً في السعي خلف مصلحته بطريقته الخاصة، وفي إدخال صناعته ورأسماله للتنافس مع صناعة أي شخص آخر ورأس ماله، طالما أنه لم ينتهك قوانين العدالة. فيُعفى الحاكم تماماً من أحد الواجبات الذي غالباً ما يعرّضه أثناء تأديته للكثير من الأوهام، والذي ما من حكمة أو معرفة بشرية قادرة على أدائه بشكل جيد: وهو واجب مراقبة صناعات القطاع الخاص والإشراف عليها وتوجيهها صوب الوظائف الأكثر ملاءمة لمصالح المجتمع ووفقاً لنظام الحرية الطبيعية.

إن للحاكم ثلاثة واجبات فقط عليه أن يعنى بها، ثلاثة واجبات مهمة جداً، لكنها في الوقت نفسه سهلة الفهم لدى الجميع، وهي: **أولاً**، واجب حماية المجتمع من العنف أو الاجتياح الذي قد تقوم به مجتمعات مستقلة أخرى، **ثانياً**: واجب حماية كل فرد من أفراد المجتمع من ظلم الأفراد الآخرين واضطهادهم أو إنشاء إدارة

خاصة بالعدالة، **وثالثاً**: إقامة وإدامة بعض الأعمال والمؤسسات العامة والتي ليس من مصلحة فرد أو مجموعة من الأفراد إقامتها وإدامتها، وذلك لأنه ليس بوسع أرباحها أن تغطي نفقات الفرد أو المجموعة على تلك المشاريع رغم أنها تستطيع أن تعود بالنفع على المجتمع برمّته.

فريدريك باستيا

ما يُرى وما لا يُرى

أطلق جوزيف شومبيتر على فريدريك باستيا (١٨٠١-١٨٥٠) وصف «ألمع صحافي اقتصادي على مر العصور». مقالاته تتلألأ بالذكاء والشغف بالحرية. وهو في مقاله «القانون»، يشجب «السلب القانوني» الذي تأخذ فيه القوانين ملكية شخص ما وتعطيها لشخصٍ آخر. وفي مقال آخر، «الدولة»، يصل إلى الاستنتاج بأن «الدولة هي الكيان الافتراضي الكبير الذي يسعى فيه كل إنسان للحياة على حساب كل إنسانٍ آخر». وفي مقالات له حول التجارة الحرة، يشير إلى أن الميزان التجاري لبلدٍ ما سيتحسن لو أن السفن التي تحمل الصادرات تغرق بدلاً من العودة محملة بالواردات، ويقدم «عريضة صنّاع الشموع» ساخرة يطالب

فيها بالحماية من المنافسة الخارجية: الشمس. وهو يقدم في هذه المقالة التي اخترناها هنا رؤية اقتصادية أساسية: الفرق بين ما يُرى وما لا يُرى. ما يُرى هو النتيجة الفورية لفعلٍ ما مثل الوظائف التي يخلقها الإنفاق الحكومي. أما ما لا يرى فهو الفعل الضائع مثل الوظائف التي كان من الممكن إيجادها عن طريق الاستثمار الخاص لو لم يتم استنزاف الأموال عن طريق الضرائب. هذه الرؤية توسعت لتصبح كتاباً وضعه صحافي اقتصادي كبير آخر هو هنري هازلت في كتابه الصادر عام ١٩٤٦ بعنوان (الاقتصاد في درس واحد). وعندما يعلن مسؤول في غرفة التجارة أن الدمار الذي يُخلِّفه إعصارٌ ما سيعني، في نهاية المطاف، ازدهاراً إنشائياً في الاقتصاد المحلي، أو عندما يكتب صحافي بأن بناء عاصمة جديدة كاملة سيعمل على تحسين الاقتصاد الوطني، فإنهم يسقطون في «وهم النافذة المكسورة» الذي شرحه باستيا في هذا المقال الذي كتبه عام ١٨٥٠.

لا يُحدِث الفعل، العادة، العرف، القانون، في المجال الاقتصادي، تأثيراً واحداً فقط، بل سلسلة من التأثيرات، التي يكون الأول منها وحده مباشراً، ويظهر متزامناً مع سببه، فيكون مرئياً. أما التأثيرات الأُخرى فلا تبرز إلاّ فيما بعد، وتكون غير مرئية. ونكون نحن محظوظين إذا ما تنبأنا بها.

وليس هناك إلا فرق واحد بين الاقتصادي الجيد والاقتصادي

السيئ، وهو أن الاقتصادي السيئ يُقصر نفسه على التأثير المرئي. أما الاقتصادي الجيد فيأخذ في حسبانه معاً التأثير الذي يمكن أن يُرى وتلك التأثيرات التي يجب التنبؤ بها.

مع هذا، فإن الفرق هائل. إذ يحدث على الدوام تقريباً أنه عندما تكون النتائج المباشرة مبشرة بالخير، تكون النتائج اللاحقة منذرةً بالكوارث، وبالعكس. ويتبع هذا بالضرورة أن الاقتصادي السيئ يسعى من أجل نفعٍ حاضر صغير، يعقبه شر عظيم لاحق، بينما يسعى الاقتصادي الجيد من أجل نفع عظيم قادم، مع المجازفة باحتمال وقوع شر حاضر صغير. والشيء نفسه يصح بالطبع، بالنسبة للصحة والأخلاق. ففي الغالب، كلما كانت الثمرة الأولى للعادة أحلى، كانت ثمارها اللاحقة أكثر مرارةً، كما هي الحال في الفسوق، الكسل، والإسراف، على سبيل المثال. فعندما يتأثر المرء بالأثر المرئي ولا يكون قد تعلم مع هذا أن يتبين الآثار أو التأثيرات غير المرئية، فإنه ينغمس في عادات بائسة، لا من خلال الميل الطبيعي فقط، بل وبصورة متعمدة أيضاً.

وهذا ما يُفسر بالضرورة النشوء المؤلم للإنسان. فعندما يُحيط به الجهلُ منذ الطفولة عند مهده، تراه يضبط أفعاله وفقاً لعواقبها الأولى، وتلك هي فقط الأمور التي يمكنه أن يراها في طفولته. فقط عندما يمضي عليه وقتٌ طويل تراه يتعلم أن يحسب حساب العواقب الأخرى. ويُعلمه هذا الدرس أستاذان مختلفان جداً: الخبرة والبصيرة. فالخبرة تعلم بشكل فعّال لكن بصورة موجعة. إنها ترشدنا إلى جميع تأثيرات الفعل من خلال جعلنا نحس بها، فلا يمكننا أن نفشل في أن نتعلم في نهاية الأمر أن النار تحرق، وذلك من إحراقنا لأنفسنا بها. وينبغي لي أن أفضّل، قدر الإمكان، تبديل

هذا المُعلم الفظ بواحدٍ أكثر لطفاً: البصيرة. ولهذا السبب، سأتقصى عواقب العديد من الظواهر الاقتصادية، مقابلاً تلك التي تُرى بتلك التي لا تُرى.

النافذة المكسورة

هل سبق لك أن شهدت الغضب الشديد الذي انتاب ذلك المواطن الحصيف، جيمس غود فيلو[١] عندما حدث أن كسر ابنه الفاسد لوحاً زجاجياً؟ لو كنت حاضراً هذا المشهد، لكنت، ولا بد، قد لاحظتَ أيضاً أن المتفرجين، وإن كان هناك ثلاثون منهم، قد راحوا جميعاً يقدمون العزاء نفسه لذلك المالك السيئ الحظ: «إنها الريح السيئة التي لا تأتي لأحدٍ بخير، لا بد لكل واحدٍ من مصدر رزق، فماذا سيَحل بالعاملين في تركيب الزجاج إذا لم يكن هناك من يكسر نافذة؟».

والآن، فإن هذه الصيغة من التعزية تتضمّن نظرية كاملة ومن الصالح لنا أن نكشف عنها، بالجزم المشهود، في هذه القضية البسيطة جداً، بما أنها بالضبط نفس ما يشكل، لسوء الحظ، أساساً لأغلب أعرافنا الاقتصادية.

لنفترض أن ذلك سيُكلف ستة فرنكات من أجل إصلاح الضرر. فإذا كُنت تعني أن الحادث يمنح ما قيمته ستة فرنكات من التشجيع للصناعة الآنفة الذكر، فأنا موافق. ولا أناقش ذلك بأية حال، فإن

(١) في الفرنسية، يستخدمون جاك بونهوم مثل جون بول في الإنكليزية، ليمثل الشخص العملي، المسؤول، المتواضع العادي.

تبريرك صحيح. وسيأتي مركّب الزجاج، ويقوم بعمله، ويتسلم فرنكاته الستة، فيهنئ نفسه، ويُبارك من كل قلبه الطفل اللامبالي.
وذلك هو ما يُرى.

لكن إذا ما استنتجت، كما يحصل في الغالب، أن من المفيد كسر النوافذ، لأنه يساعد في تداول المال، ويؤدي إلى تشجيع الصناعة عموماً، فأنا ملزم بأن أصيح: ذلك لن ينفع على الإطلاق! فنظريتك تتوقف عند ما **يُرى**. إنها لا تأخذ في الحساب ما لا **يُرى**.

إن **ما لا يُرى** هو أن مواطننا، ما دام قد أنفق ستة فرنكات على شيء، لن يكون قادراً على إنفاقها على شيءٍ آخر. **ما لا يُرى** هو أنه لو لم يكن قد بدّل زجاج نافذة، لكان قد بدل، على سبيل المثال، حذاءه المستهلَك أو أضاف كتاباً آخر إلى مكتبته. وباختصار، لكان قد أنفقها في غرض أو آخر لا يمتلكه الآن.

ولنفكر بعد هذا في الصناعة عموماً. فقد كُسِرت النافذة، وهكذا تحصل صناعة الزجاج على ما قيمته ستة فرنكات من التشجيع.
وهذا هو ما لا يُرى.

فلو أن النافذة لم تتعرض للكسر، لكانت صناعة الأحذية (أو غيرها) هي التي تلقت ما قيمته ستة فرنكات من التشجيع. وهذا هو ما لا يُرى.

ولو كنا قد أخذنا في حسباننا ما لا يُرى، لأنه عامل سلبي، إضافة إلى ما يُرى، لأنه عامل إيجابي، لفهمنا أن ليس هناك من منفعة للصناعة عموماً أو للعمالة الوطنية ككل، سواء أكُسرت النوافذ أم لم تُكسر.

والآن لنتأمل جيمس غود فيلو.

فهو في الافتراض الأول، المتعلق بالنافذة المكسورة، ينفق ستة فرنكات ويشعر، لا أكثر ولا أقل من ذي قبل، بالاستمتاع بنافذة واحدة.

أما في الافتراض الثاني، الذي لم يحصل فيه الحادث، فإنه سيكون قد أنفق ستة فرنكات لشراء حذاءٍ جديد وحصل على التمتع بزوج من الأحذية إضافةً إلى النافذة.

والآن، إذا كان جيمس غود فيلو جزءاً من المجتمع، فيجب أن نستنتج، آخذين بنظر الاعتبار جهود هذا المجتمع ومتعه، أنه قد خسر قيمة النافذة المكسورة.

وهو ما نصل منه، عن طريق التعميم، إلى هذا الاستنتاج غير المتوقع: «إن المجتمع يخسر قيمة الأشياء المدمّرة بصورة غير ضرورية»، وإلى هذه الحكمة، التي ستجعل شَعر أنصار حماية الإنتاج الوطني يقف: «إن قيامك بالكسر، بالتدمير، بالتبذير لن يشجع الخدمة الوطنية»، أو بإيجاز أكثر: «إن التدمير غير مربح».

ويجب على القارئ أن ينكبَّ على ملاحظة أن ليس هناك شخصان فقط، بل ثلاثة، في المسرحية الصغيرة التي قدمتها. فأحدهم، وهو جيمس غود فيلو، يمثل المستهلك، والآخر، في هيئة مركِّب الزجاج، يعرض لنا المنتج الذي يشجع الحادث صناعته. والثالث هو صانع الأحذية (أو أي مصنع آخر) الذي تصاب صناعته بالإحباط على نحوٍ متقابل للسبب نفسه. وهذا الشخص الثالث هو الذي في الظل على الدوام، والذي يمثل، بتجسيده ما لا يُرى، عنصراً أساسياً من

عناصر المشكلة. وهو بالذات الذي يجعلنا نفهم كم هو أمر منافٍ للعقل أن نرى ربحاً في التدمير. وأنه هو الذي سيعلمنا في الحال أن من السخف على حد سواء رؤية ربح في تقييد التجارة، الذي هو، بعد كل شيء، ليس بأكثر ولا أقل من تدمير جزئي. وهكذا، فإنك، إذا ما تغلغلت إلى أعماق المحاجحات المتقدمة الذكر جميعاً والمحبذة للإجراءات التقييدية، فلن تجد إلا صياغة جديدة لتلك الكليشيه الشائعة القائلة: «**ماذا سيحل بالعاملين في تركيب الزجاج يا تُرى، إذا لم يكن هناك من يكسر نافذة أبداً؟**».

الضرائب

هل سبق لك أن سمعت أحداً يقول: «إن الضرائب أفضل استثمار. إنها ندى واهب للحياة. انظر كم من العوائل تبقيها على قيد الحياة، وتتبّع بخيالك آثارها غير المباشرة على الصناعة. إنها لا متناهية، متسعة كالحياة نفسها».

وكي أجابه هذا الاعتقاد، أنا مُلزم بتكرار التفنيد السابق.

إن الفوائد التي يتمتع بها موظفو الحكومة عند تقاضيهم لرواتبهم هي **ما يُرى**. والمنافع التي تتحقق لمجهزيهم هي **ما يُرى** أيضاً. فهي تحت سمعك وبصرك تماماً.

غير أن الضرر الذي يحاول دافعو الضرائب تحرير أنفسهم منه هو الذي **لا يُرى**، والبلاء الذي ينجم عنه بالنسبة للتجار الذين يوفرون لهم السلع هو شيء إضافي **لا يُرى**، ولو أنه ينبغي أن يبرز بوضوح على نحوٍ كافٍ ليُرى بصورةٍ عقلانية.

وعندما ينفق موظف حكومي من ناحيته مئة سو[٢] أكثر، فإن هذا يتضمن أن دافع الضرائب ينفق من ناحيته مئة سو الأقل. غير أن إنفاق الموظف الحكومي **يُرى**، لأنه منفَّذ. بينما إنفاق دافع الضرائب **لا يُرى**، لأنه ـ وا أسفاه! ـ ممنوعٌ من تنفيذه.

تقارن أنت الأمة بقطعةٍ مُعطَّشة من الأرض والضريبة بالمطر الذي يهب الحياة. فليكن ذلك، لكن ينبغي لك أن تسأل نفسك أيضاً من أين يأتي هذا المطر، وما إذا لم يكن على وجه الدقة الضريبة التي تسحب الرطوبة من التربة وتجففها.

ينبغي أن تسأل نفسك أكثر من هذا ما إذا كانت التربة تتلقى من هذا الماء النفيس من المطر أكثر من الذي تفقده بالتبخر.

إن ما هو مؤكد تماماً أنه عندما يعدُّ جيمس غود فيلو مئة سو، ويقدمها لمحصِّل الضرائب، فإنه لا يتسلم شيئاً بالمقابل. وحينما يقوم موظف حكومي، بعدئذ، في إنفاقه لهذه المئة سو، بإعادتها إلى جيمس غود فيلو، فذلك لقاء قيمةٍ مساوية من القمح أو من العمل. والنتيجة النهائية خسارة خمسة فرنكات بالنسبة لجيمس غود فيلو.

ومن الصحيح تماماً أنه في الغالب، وإذا شئت، على الدوام تقريباً، يقدم الموظف الحكومي خدمةً مساوية لجيمس غود فيلو. وفي هذه الحالة، ليست هناك أية خسارة لدى أي طرف. هناك فقط تبادل. ولذلك، فإن جدالي غير مهتم بأية حال بالوظائف النافعة. أنا أقول هذا: إذا أردت أن تنشئ دائرةً حكومية، فبرهن على فائدتها. بيِّن

(٢) عملة فرنسية قديمة، وتعني أيضاً عملة ضئيلة القيمة.

لجيمس غود فيلو أنها تساوي مقابل ما تكلفه بمقتضى الخدمات التي تُقدمها له. لكن بصرف النظر على المنفعة الأساسية، لا تستشهد، كحجةٍ في صالح افتتاح الدائرة الجديدة، بالفائدة التي تشكلها بالنسبة للموظف، وأسرته وأولئك الذي يلبّون احتياجاته. لا تزعم أنها تشجع الوظائف.

عندما يعطي جيمس غود فيلو مئة سو لموظف حكومي مقابل خدمة نافعة حقاً، فهذا بالضبط ما يحصل عندما يعطي مئة سو لصانع أحذية مقابل زوج من الأحذية. إنها حالة من أعطى وأخذ، والناتج متعادل. لكن عندما يسلّم جيمس غود فيلو مئة سو لموظفٍ حكومي ويتلقى لا شيء في مقابلها، بل ويتعرض للإزعاجات، فإنه كما لو كان يعطي نقوده إلى لص. ولا فائدة من القول أن الموظف سينفق هذه المئة سو من أجل النفع العظيم لصناعتنا الوطنية. وبقدر ما يستطيع اللص أن ينتفع بها إن لم يكن قد التقى في طريقه «الطفيلي» فوق الشرعي أو الشرعي.

دعونا نعوّد أنفسنا، بعدئذٍ، على أن لا نحكم على الأمور فقط بما **يُرى**، وإنما بالأحرى بما لا **يُرى**.

الأعمال العامة

لا شيء أكثر طبيعيةً من أن على الأمة، بعد التأكد من أن مشروعاً عظيماً سوف يدرّ ربحاً على المجتمع، أن تجعل مثل هذا المشروع قيد التنفيذ بأموالٍ يتم جمعها من المواطنين. غير أني أفقد صبري تماماً، وأعترف بهذا، حين أسمع من يزعم في تأييده لقرارٍ كهذا، هذه المُغالطة الاقتصادية: «وفوق ذلك، إنها طريقة لخلق وظائف».

إن الدولة تفتح طريقاً، تبني قصراً، تُصلح شارعاً، تحفر قناةً. وهي بهذه المشاريع تعطي أعمالاً لعمالٍ معينين. **وهذا هو ما يُرى.** لكنها تحرم كادحين آخرين معينين من الخدمة. **وهذا ما لا يُرى.**

فلنفرض أن هناك طريقاً تحت الإنشاء. وهناك ألف عامل يصلون كل صباح، ويعودون للبيت كل مساء، ويتسلمون أجورهم. وذلك أمر مؤكد. فلو أن الطريق لم يكن قد تم إقراره، لو أن الأموال التي يُكلفها لم يكن قد تم التصويت عليها، فإن هؤلاء الناس الصالحين ما كانوا سيجدون هذا العمل أو يكسبون هذه الأجور وهذا، مرةً أخرى، أمر مؤكد.

لكن هل هذا كل شيء؟

عليكم، عند ملاحظة ما ستفعله الدولة بملايين الفرنكات المقترع عليها، ألّا تهملوا ملاحظة ما سيكون قد فعله دافعو الضرائب ــ وما عادوا يستطيعون أن يفعلوا ــ بهذه الملايين نفسها. فأنتم ترون، عندئذٍ، أن المشروع العام عملة ذات وجهين. على صورة عامل مشغول، مع هذه الزخرفة القائلة: **ما يُرى.** وعلى الوجه الآخر، عامل عاطل من العمل، مع هذه الزخرفة: **ما لا يُرى.**

إن المغالطة التي أهاجمها في هذا المقال تتَّسم بالخطورة عند تطبيقها على الأشغال العامة، نظراً إلى أنها تؤدي إلى تبرير المشاريع المسرفة بطريقة حمقاء جداً. فعندما يكون لسكة حديدية أو جسرٍ فائدة حقيقية، يكفي الاعتماد على هذه الحقيقة في المُحاججة لصالحها. لكن إذا لم يستطع الواحد أن يفعل هذا، فماذا يفعل؟ إنه يلجأ إلى هذه البربرة: «يجب أن نخلق أعمالاً للعمال».

هذا يعني أن يُؤمر بإقامة مصاطب الشامب دي مار[٣] أولاً ثُم لتُهدم بعد ذلك. وكما يُقال، فإن نابليون العظيم فكّر بأنه يقوم بعملٍ خيِّر عندما جعلهم يحفرون خنادق ويردمونها من بعد. كما أنه قال: «أي فرقٍ يَنجم عن ذلك؟ كُل ما نحتاج إليه هو أن نرى الثروة وسط الطبقات العاملة».

دعونا نَذهب إلى قاع الأشياء. إن المال يخلق وهماً لنا. فأن نطلب التعاون، على شكلِ مالٍ، من جميع المواطنين في مشروعٍ مشتركٍ هو، في الواقع، طلبٌ منهم لتعاون بدني فعلي، إذ إن كُل واحدٍ منهم يُدبر لنفسه بعمله المبلغ الذي يدفع ضريبةً عنه. والآن، لو جمعنا كل المواطنين معاً وانتزعنا منهم خدماتهم ليكون لدينا قدرٌ من العمل نافعٌ للكل، فذلك سيكون أمراً مفهوماً. ستكمن مكافأتهم في نتائج العمل نفسه. أما لو أُجبروا، بعد إحضارهم معاً، على إنشاء طرق لن يسافر عليها أحد، أو بناء قصور لن يسكنها إنسان، وذلك تحت ذريعة توفير شغل لهم فسيكون الأمر سخيفاً، وسيكون هناك بالتأكيد مبرر لاعتراضهم وهم يقولون: إننا لن نتقبل هذا النوع من العمل. نفضل عملاً لأنفسنا.

إن جعل المواطنين يساهمون بالمال، لا بالعمل، لا يغير من النتائج العامة. لكن لو كانت المساهمة بالعمل، فإن الخسارة مشتركة بين الجميع. وحيث تتم المساهمة بالمال، فإن أولئك الذين تشغّلهم الدولة ينجون من نصيبهم في الخسارة، بينما تزيد معاناة رفاقهم كثيراً من ذلك.

---

(٣) في الأصل، أرض استعراض في باريس على الضفة اليسرى من نهر السين، والشامب دي مار الآن متنزه بين برج إيفل والأكاديمية العسكرية.

الوسطاء

إن المجتمع هو حاصل كل الخدمات التي ينجزها الأشخاص بعضهم لبعض قسراً أو طوعاً، أي **خدمات عامة وخدمات خاصة**.

الأولى، المفروضة والمنظمة بالقانون الذي ليس من السهل على الدوام تغييره عند الضرورة، يمكنها أن تعمّر طويلاً أكثر من نفعها وتحتفظ مع هذا باسم الخدمات العامة، حتى حين لا تعود تمثل شيئاً سوى إزعاجاتٍ عامة. أما الخدمات الثانية فهي في حقل التطوعي، أي حقل المسؤولية الفردية. فكل واحدٍ يعطي ويتسلّم ما يتمنى، أو ما يستطيع، بعد الاتفاق. والمفترض على الدوام أن لهذه الخدمات نفعاً حقيقياً، يُقاس على وجه الدقة بقيمتها النسبية.

وهذا هو السبب في أن الأولى راكدة هكذا في الغالب، بينما الأخيرة تمتثل لقانون التقدم.

وبينما نجد أن التوسيع المبالغ فيه للخدمات العامة، مع تبديد الطاقات التي يستلزمها، يميل إلى خلق طفيلية كارثية في المجتمع، فإن من الغريب حقاً أن الكثير من مدارس الفكر الاقتصادي الحديثة، وهي تعزو هذه الصفة المميزة إلى الخدمات الخاصة، الاختيارية (أو الطوعية)، تنشد تحويل الوظائف التي تنجزها المهن المتنوعة.

ومدارس الفكر هذه عنيفة في تهجمها على أولئك الذين تدعوهم الوسطاء. وتود القضاء على الرأسمالي، والمصرفي، والمُضارب، والريادي، ورجل الأعمال، والتاجر، متهمةً إياهم بتوسيط أنفسهم بين المنتج والمستهلك من أجل سلبهما معاً، من دون إعطائهما أي شيءٍ ذي قيمة. أو بالأحرى يود «الإصلاحيون» أن ينقلوا للدولة

عمل الوسطاء، إذ إن هذا العمل لا يمكن أن يُقضى عليه.

وتكمن مُغالطة الاشتراكيين هنا في تبيانهم للرأي العام ما يجلبه من فائدة على الوسطاء لقاء خدماتهم وفي إخفاء ما سيكون لزاماً دفعه للدولة. ونعود مرةً أخرى إلى الصراع بين ما يظهر للعين وما يبدو فقط للعقل، بين **ما يُرى و ما لا يُرى.**

وكان ذلك بوجهٍ خاص عام ١٨٤٧ وبمناسبة المجاعة[٤] أن نجحت المدارس الاشتراكية في منحِ الشعبية لنظريتها الكارثية. فقد كانت تعلم جيداً أن الدعاية الأكثر منافاةً للعقل تنطوي على فرصةٍ لها لدى الناس الذين يعانون الجوع.

ثم، وبمساعدة تلك الكلمات الرنانة: استغلال الإنسان للإنسان، المضاربة بالجوع، الاحتكار، كرست تلك المدارس نفسها لتشويه اسم العمل التجاري وحجب منافعه.

وقالت: «لماذا ندع للتجار مهمة الحصول على المواد الغذائية من الولايات المتحدة وكريميا؟ لماذا لا تستطيع الدولة، الإدارات، البلديات أن تنظّم خدمة التزويد بالمُؤن وتقيم مستودعات للخزن الاحتياطي؟ إنها ستبيع بالكلفة الصافية، وسيكون الناس، الناس الفقراء، أحراراً من الضريبة الثقيلة التي يدفعونها للتجارة الحرة، أي الفوضوية، والأنانية، والفردية».

---

(٤) أدت حالات النقص في محاصيل الحبوب والبطاطا في شمال وغرب أوروبا عام ١٨٤٦ إلى ارتفاع في الأسعار عام ١٨٤٧، سنة «الخبز العزيز» والكساء الزراعي والصناعي والمالي.

إن الضريبة التي يدفعها الناس للعمل التجاري، هي **ما يُرى**. أما الضريبة التي سيكون على الناس دفعها للدولة أو لوكلائها في النظام الاشتراكي، فهي **ما لا يُرى**.

فما هي هذه الضريبة المزعومة التي يدفعها الناس للعمل التجاري؟ إنها هذه: إن شخصين يقدم أحدهما خدمةً للآخر بحريةٍ تامة في ظل حالة دافعة من التنافس وبسعر يُتفق عليه بعد المساومة.

وعندما تكون المعدة الجائعة في باريس والحنطة التي يمكنها أن تشبعها في أوديسا، فإن المعاناة لن تتوقف حتى تصل الحنطة إلى المعدة. وهناك ثلاث طرق لإنجاز هذا: أن يذهب الأشخاص الجياع بأنفسهم لإيجاد الحنطة، وبإمكانهم أن يضعوا ثقتهم في أولئك المشتغلين في هذا النوع من العمل، أو يستطيعوا أن يفرضوا قيمة ضريبية متعددة على أنفسهم ويكلفوا موظفين عموميين بهذه المهمة.

فأيّ من هذه الطرق الثلاث هي الأكثر نفعاً؟

في جميع الأزمان، وفي كل البلدان، كلما كان الناس أكثر حريةً، وأكثر تنوّراً، وأكثر خبرةً، اختاروا في الأغلب وبشكل طوعي الطريقة الثانية. وأنا أقر بأن هذا كافٍ في نظري لإعطائها الأفضلية، ويرفض عقلي القبول بأن الجنس البشري بصورة عامة يخدع نفسه في مسألةٍ تمسه على هذا النحو الصميمي جداً.

وعلى كل حال، دعونا نتفحص المسألة.

فأن يرحل ستة وثلاثون مليون مواطن إلى أوديسا ليحصلوا على الحنطة التي يحتاجون إليها هو أمر غير عملي بوضوح. فالوسيلة

الأولى إذن ليست ذات جدوى. فالمستهلكون لا يمكنهم التصرف بأنفسهم. وهم مجبرون على التحول نحو الوسطاء، سواء كانوا موظفين عموميين أو تجاراً.

ومهما كان الأمر، دعونا نُلاحظ أن الوسيلة الأولى ستكون الأكثر طبيعيةً. فالأساسي هنا، أنها مسؤولية من هو جائع أن يحصل على حنطته. إنها مهمة تتعلق به. إنها خدمة يدين بها لنفسه. فإذا ما قام أي شخص آخر، كائناً من يكون، بإنجاز هذه الخدمة له وأخذ المهمة على عاتقه، فإن لهذا الشخص الآخر حقاً في التعويض. فما أريد أن أقوله هنا هو أن خدمات الوسطاء تتضمن حقاً في المكافأة (أو التعويض).

ومهما كانت الحال، وبما أننا يجب أن نتوجه إلى ما يدعوه الاشتراكيون بالطفيلي، فأيٌّ من هذين ـ التاجر أم الموظف العمومي ـ هو الطفيلي الأكثر طلباً؟

إن العمل التجاري (وأنا أفترض أنه حر، وإلا فأية ميزة ستكون هناك في حجتي؟) مرغم، بفعل مصلحته الذاتية، على أن يدرس المواسم، أن يتحقق يومياً من حالة المحاصيل، أن يتلقى التقارير من كل أنحاء العالم، أن يتنبأ بالحاجات، أن يأخذ الحيطة والحذر. وأن تكون سفنه متأهبة جميعاً، ويتزامل في كل مكان، وتكون مصلحته الذاتية المباشرة أن يشتري بأرخص سعر ممكن، ويقتصد بكل مفردات العملية، ويحرز أعظم النتائج بأقل جهد. وليس التجار الفرنسيون فقط، مشغولين بتموين فرنسا مدة يوم من الحاجة بل والتجار في العالم كله. وإذا ما ألزمتهم المصلحة الذاتية بإنجاز مهمتهم بأقل تكلفة، فإن التنافس وسطهم لا يقل إلزاماً لهم بأن يدَعوا المستهلكين

يربحون من كل الاقتصاديات المحققة. فما إن تكون الحنطة قد وصلت، حتى يجد رجل الأعمال أن من مصلحته أن يبيعها بأسرع ما يمكن من أجل أن يغطي مجازفاته، ويحقق أرباحه، ويبدأ كل شيء مرة أخرى، إذا ما كانت هنالك فرصة. وعلى هُدى مقارنة الأسعار، يوزع المشروع الخاص الغذاء في جميع أنحاء العالم، مبتدئاً على الدوام من نقطة الندرة الأعظم، أي حيث تكون هناك حاجة أكثر. ولذلك، فمن المستحيل تخيل منظمة أفضل إعداداً لخدمة مصالح الجياع، وتأتي جمالية هذه المنظمة، التي لا يدركها الاشتراكيون، على وجه الدقة من حقيقة أنها حرة، أي طوعية.

صحيحٌ أن المستهلك يجب أن يدفع لرجل الأعمال مقابل نفقاته على النقل، والشحن، والتخزين، والعمولة... إلخ. لكن تحت أي نظام يتجنب الذي يستهلك الحنطة دفع نفقات شحنها إليه؟ هناك، بالإضافة إلى هذا، ضرورة الدفع عن الخدمة المقدمة أيضاً. لكن بقدر ما يتعلق الأمر بنصيب الوسيط، فإن المنافسة تخفضه إلى الحد الأدنى. إما بالنسبة لعدالته، فإنه سيكون غريباً بالنسبة لحرفيي باريس أن لا يعملوا لتجار مرسيليا، حين يعمل تجار مرسيليا لـحِرَفيِّي باريس.

فإذا أخذت الدولة، وفقاً للخطة الاشتراكية، مكان رجال الأعمال الخاصين في هذه التعاملات التجارية، ما الذي سيحصل؟ أرجوكم، أروني أين سيكون هناك أي اقتصاد لصالح العامة. هل سيكون في سعر التجزئة؟ لكن تخيَّلوا مندوبي أربعين ألف بلدية يصلون إلى أوديسا في يوم معين، اليوم الذي يحتاجون فيه إلى الحنطة. تخيلوا التأثير على السعر. هل سيتأثر الاقتصاد بنفقات الشحن؟ هل ستكون هناك حاجة إلى سفنٍ أقل، بحارةٍ أقل، ناقلات شحن أقل، مخازن أقل، أم أن المطلوب التخلّص من ضرورة الدفع عن جميع

هذه الأمور؟ وهل سيكون التوفير في أرباح رجال الأعمال؟ هل ذهب مندوبكم وموظفوكم العموميون إلى أوديسا لقاء لا شيء؟ هل سيقومون بالرحلة من منطلق الحب الأخوي؟ ألن يكون عليهم أن يعيشوا؟ ألن يكون من الواجب الدفع لهم لقاء وقتهم؟ ثم ألا تعتقدون بأن هذا سيفوق ألف مرةٍ الاثنين أو الثلاثة بالمئة التي يكسبها التاجر، النسبة التي هو مهيأ لضمانها؟

وبعد هذا، فكروا بصعوبة فرض ضرائب كثيرة هكذا لتوزيع هذا القدر الكبير من الغذاء. فكروا بحالات الجور والإساءات المتصلة عادةً بمشروعٍ كهذا. فكروا بعبء المسؤولية الذي سيكون على الحكومة تحمله.

إن الاشتراكيين الذين ابتدعوا هذه الحماقات، والذين يزرعونها أيام المحنة في عقول الجماهير، يمنحون أنفسهم بسخاءٍ لقب الرجال «بعيدي النظر»، وهناك خطر حقيقي في الاستعمال، أن طاغية اللغة، سيُقر الكلمة والحُكم الذي تتضمنه معاً. ذلك أن «بعيدي النظر» تفترض أن هؤلاء السادة يستطيعون أن يروا قُدماً أبعد كثيراً مما يفعل الناس العاديون؛ أن عيبهم الوحيد أنهم سابقون كثيراً قرنهم، وأنه، إذا كان الزمن الذي يمكن فيه إزالة خدمات خاصة معينة، طفيلية كما يزعمون، لم يحل بعد، فإن العيب في العامَّة، المتخلفين عن الاشتراكية. وبرأيي وحسب معرفتي، إن العكس هو الصحيح، وأنا لا أدري إلى أي قرن ينبغي لنا العودة لنجد في هذه النقطة مستوىً من الفهم مساوياً لمستوى فهم الاشتراكيين.

وتعارض الفصائل الاشتراكية الحديثة من دون انقطاع الترابط الحر في مجتمع اليوم. وهم لا يدركون أن في المجتمع الحر ترابطاً حقيقياً

أسمى كثيراً من تلك الترابطات التي يستنبطونها من خيالهم الخصب.

ودعونا نوضح هذه النقطة بمثال:

ذلك أنّ الإنسان عندما يستيقظ صباحاً، وكي يكون قادراً على ارتداء بدلةٍ من ملابسه، فلا بد أن تكون هناك قطعة أرض قد سُيِّجت، وسُمِّدت، وجُففت، وحُرثت، وزُرعت بنوع معين من النباتات، فتغذت عليها قطعان من الخراف، وأعطت هذه صوفها، فغُزل، ونُسج، وصُبغ، وحُوِّل إلى قماش. ولا بد أن هذا القماش تم تقطيعه، وخياطته، وتحويله إلى كساء. وهذه السلسلة من العمليات تتضمن حشداً من آخرين. ذلك أنها تستلزم استعمال معدات للزراعة، وحظائر الغنم، والمعامل، والفحم، والمكائن، والعربات إلخ.

فلو لم يكن المجتمع رابطة حقيقية جداً، فإن كل من يريد بدلة ملابس سيُضطر للعمل في عزلة، أي أن ينجز بنفسه العمليات التي لا تُعد ولا تُحصى في هذه السلسلة، من الضربة الأولى للمعول الذي يستهلّها إلى الغرزة الأخيرة للإبرة التي تنهيها.

لكن بفضل هذا الاستعداد للترابط الذي يميِّز نوعنا البشري، وزِّعت هذه العمليات بين عددٍ كبيرٍ من العمال، وتظل نفسها تنقسم أكثر فأكثر من أجل المصلحة المشتركة إلى النقطة التي تستطيع عندها عملية متخصصة واحدة، عندما يزداد الاستهلاك، دعم صناعة جديدة. ثم يأتي توزيع العائدات، وفقاً لمقدار القيمة الذي ساهم به كل واحد في العمل الكلي. فإذا لم يكن هذا ترابطاً، فإني أود أن أعرف ماذا يكون.

لاحظوا، طالما أن لا أحد من العمال قد أنتج أصغر شيء من مادةٍ خام من لا شيء، إنهم يَقصرون أنفسهم على تقديم بعضهم للبعض الآخر خدماتٍ متبادلة، ومساعدة أحدهم للآخر لهدفٍ مشترك، ولاحظوا أن الجميع يُعدّون وسطاء، كل مجموعة في ما يتعلق بغيرها. فإذا ما أصبح النقل، على سبيل المثال، خلال العملية، أمراً هاماً لدرجة تقتضي استخدام أحد الأشخاص، وكذلك الحال بالنسبة للغزل، وللنسج، فلماذا ينبغي اعتبار الأول طفيلياً أكثر من الآخرين؟ أليست هنالك حاجة للنقل؟ ألا يكرس شخصٌ ما وقتاً وعناءً لهذه المهمة؟ ألا يوفر على زملائه هذا الوقت والعناء؟ هل يفعلون أكثر منه، أو شيئاً ما مُختلفاً لا غير؟ أليسوا جميعاً خاضعين بالتساوي، وفقاً لأجرهم، أي نصيبهم من العائدات، للقانون الذي يقيده بالسعر المتفق عليه بعد المساومة؟ ألا يخدم الصالح العام هذا التقسيم للعمل وهذه الترتيبات، المقررة بكل حرية؟ فهل نحن، بعد هذا، بحاجةٍ إلى اشتراكي، تحت ذريعة التخطيط، ليأتي ويدمر بصورةٍ مستبدة ترتيباتنا الطوعية، فيضع نهايةً لتقسيم العمل، ويحل محل الجهود المنفصلة، الجهود التعاونية، ويُبطل تقدم الحضارة؟

لودفيغ فون ميزس

الاشتراكية والتدخل

لعل أفضل ما اشتهر به ميزس هو عرضه المدمر للاستحالة العملية للاشتراكية الحقيقية، التي يتم فيها إلغاء النقود والأسعار والأسواق. وقد وصف تلميذه، فريدرك هايك التأثير الذي أحدثه كتابه (الاشتراكية):

عندما ظهر كتاب (الاشتراكية) لأول مرة عام ١٩٢٢ كان له وقع عميق. وقد اعتُبر بشكل تدريجي، لكن جوهري، معبّراً عن نظرة الكثيرين من المثاليين الشباب الذين كانوا يعودون إلى دراساتهم الجامعية بعد الحرب العالمية الأولى. أعرف ذلك لأني كنت واحداً منهم... الاشتراكية وعدت بتحقيق آمالنا في عالم أكثر عقلانية وعدالة. ثم جاء هذا الكتاب، فتهشمت آمالنا.

بالرغم من نقد ميزس، واصل المفكرون الغربيون وحكام

الكتلة الشرقية لمدة سبعين عاماً أخرى محاولة إنجاح الاشتراكية. ولو كان هذا الكتاب الذي بين يدي القارئ قد تم نشره قبل سقوط جدار برلين، فربما كان سيحتوي على مقتطفات من كتاب (الاشتراكية). لكن حيث إن الاشتراكية قد فقدت صدقيتها في كل مكان خارج القاعات المعزولة للأكاديميا، فقد أصبح من الأنسب التركيز على إحدى الطروحات الأخرى لميزس: تحليله للتدخل في السوق. يبيّن ميزس في سلسلة من الكتب والمقالات تمتد من كتابه (نظرية النقود والائتمان) الصادر عام ١٩١٢ حتى كتاب (نقد التدخل) الذي صدر عام ١٩٧٧ بعد وفاته، أن محاولات الحكومة للتدخل في عملية السوق لتحقيق نتائج مرغوبة تخلق دائماً تشوهات تؤدي إلى المطالبة بمزيد من التدخل. وقد ركز خاصة على ضوابط الأسعار، لكن بوسعنا أن نرى العملية نفسها في مجالات ضبط الإيجارات، وتخصيص الأراضي والتأمين الصحي. هذه المقتطفات من كتابه (الليبرالية) الصادر عام ١٩٢٧ وهو مقدمة موجزة للنظرية السياسية والاقتصادية الليبرالية. وينبغي ملاحظة رأيه في أن «مشاريع الدولة... في ألمانيا وفي روسيا» لا تشكل اشتراكية حقيقية، يعكس حقيقة أنه كان يكتب أيام نظرية لينين عن السياسة الاقتصادية الجديدة، مباشرة قبل عمليات التأميم الجارفة التي بدأت عام ١٩٢٨.

الاستحالة العملية للاشتراكية

ينظر الناس إلى الاشتراكية ويرونها غير عملية لأنهم يعتقدون أنهم ـ الناس ـ يفتقرون إلى الصفات الأخلاقية التي تتطلبها المجتمعات الاشتراكية. والخشية هي أنه في النظام الاشتراكي، معظم الناس لن يقبلوا على أداء واجباتهم الملقاة على عواتقهم، بالحماسة ذاتها التي يبدونها وهم يؤدون عملهم اليومي في نظام قائم على الملكية الفردية لوسائل الإنتاج. في المجتمع الرأسمالي، يعرف كل فرد أن ثمار عمله هي له ليستمتع بها، وأن دخله يزيد أو ينقص تبعاً لإنتاجه زيادة أو نقصاناً.

أما في المجتمع الاشتراكي، فإن كل فرد يعتقد بأن الاعتماد أقل على كفاءة عمله، ذلك لأن جزءاً محدداً من مجموع الإنتاج سيكون نصيبه في جميع الأحوال، وأن تلك النسبة لا يمكن أن تنقص نقصاً ذا بال، نتيجة الكسل الذي يبديه أي فرد. فإذا ما أصبح مثل هذا التفكير عاماً، وهو ما نخشاه، فإن إنتاجية العمل في مجتمع اشتراكي سوف تهبط هبوطاً كبيراً.

إن الاعتراض الذي أُبدي على الآن الاشتراكية سليم كلياً، لكنه لا يصل إلى قلب الموضوع. فلو كان ممكناً في مجتمع اشتراكي التيقن من إنتاج كل عامل فردي، بالدقة نفسها التي يتم بها قياس إنتاجية العامل في النظام الرأسمالي، فإن جدوى وعملية الاشتراكية لا تكون معتمدة على حسن نوايا الأفراد. فسوف يكون المجتمع في وضع، على الأقل ضمن حدود معينة، في تقرير الحصة من الإنتاج العام التي سوف تخصص لكل عام، على أساس مدى مساهمته في الإنتاج. إن الذي يجعل الاشتراكية غير عملية، هو بالذات حقيقة أن مثل ذلك الحساب أمر مستحيل في مجتمع اشتراكي.

في النظام الرأسمالي، فإن حساب الربحية يشكل هادياً يبيّن للفرد ما إذا كان المشروع الذي يديره، في ظروف معينة، جدير بأن يظل قائماً أم لا، وهل يعمل بأكثر الأساليب كفاءة أم لا، وعلى الأقل بالنسبة لتكلفة عناصر الإنتاج. فإذا تبينت عدم ربحية أي مشروع، فإن ذلك يعني أن المواد الخام، والبضائع نصف المصنعة، والعمالة التي يحتاج إليها لإنجازها، ستستخدم في مشاريع أخرى لهدف، هو في نظر المستهلكين، أكثر أهمية وأكثر ضرورة، أو إذا كان الهدف ذاته، فبكلفة أقل، أي بإنفاق أقل في رأس المال والعمالة. فعندما، وعلى سبيل المثال، أصبحت الحياكة اليدوية غير مربحة، كان ذلك إيذاناً بأن رأس المال والعمالة المستخدمين في الحياكة الآلية أكثر إنتاجاً، وأنه تبعاً لذلك، أصبح غير ذي جدوى اقتصادية التمسك بوسيلة إنتاج تكون فيها إنتاجية رأس المال ذاته والعمالة نفسها أقل مردودية.

فإذا جرى التخطيط لإقامة أي مشروع، فإن بالإمكان إجراء حساب مسبق في ما إذا كان من الممكن جعله مربحاً، وكيف. وإذا أراد إنسان، على سبيل المثال، بناء سكة حديدية، فإن باستطاعته، عن طريق حساب عدد المسافرين المتوقع، وقدرتهم على دفع رسوم النقل، وحساب ما إذا كان مجدياً أم لا استثمار رأس المال والعمالة في مثل هذا المشروع. فإذا دلت نتائج ذلك الحساب إلى أن مشروع سكة الحديد المقترح لا يعد بتحقيق ربح، فإن ذلك يكون كناية عن القول بأن هنالك استخداماً آخر أكثر إلحاحاً من حيث رأس المال والعمالة، من مشروع بناء سكة الحديد؛ العالم، ربما، لم يصبح من الثروة بحيث يتمكن من القيام بتلك النفقات لكن ليس فقط عندما يثار السؤال عما إذا يتوجب أم لا الشروع في المشروع أصلاً، أن يكون لعملية حساب القيمة والربحية دور حاسم؛ إنها

تسيطر على كل خطوة يخطوها رجل الأعمال في إدارة أعماله ومشاريعه.

الحسابات الاقتصادية الرأسمالية، والتي وحدها تجعل الإنتاج العقلاني ممكناً، تستند إلى الحسابات المالية. فقط بسبب أن أسعار جميع البضائع والخدمات في السوق يمكن التعبير عنها بمعدلات نقدية، يصبح ممكناً لرجال الأعمال وعلى الرغم من تعدد بضائعهم ونشاطاتهم، الإقدام على حسابات تشتمل على وحدات قياسية متناسقة وموحدة.

في المجتمع الاشتراكي، حيث جميع وسائل الإنتاج مملوكة من المجتمع، وحيث نتيجة لذلك، لا سوق ولا تبادل للبضائع المنتجة والخدمات، سوف لن تكون هنالك أية أسعار نقدية للبضائع والخدمات ذات القيمة الأعلى. مثل هذا النظام الاجتماعي يصبح بالضرورة، فاقداً لوسائل الإدارة العقلانية لمشروعات الأعمال، عن طريق الحسابات الاقتصادية. إذ لا يمكن إجراء أي حساب اقتصادي في غياب قياس مشترك يمكن أن تُقيّم به جميع البضائع والخدمات المتنوعة. وفي وجه المشاكل العادية التي تنشأ كل يوم والتي تواجه إدارة الاقتصاد، يقف المجتمع الاشتراكي عاجزاً، ذلك لأنه يفتقر إلى أية وسيلة ممكنة لحفظ حساباته.

دعونا نبحث في قضية سهلة تماماً. لإنشاء سكة حديدية من (أ) إلى (ب)، يمكن تصور عدة مسارب، ولنفترض أن جبلاً يقف بين (أ) و(ب). يمكن أن تمر السكة الحديدية فوق الجبل، حول الجبل أو عبر نفق يُحفر تحت الجبل. في مجتمع رأسمالي، من السهولة بمكان احتساب أي من هذه الخطوط المحتملة هو الأكثر ربحية وفائدة.

يمكن التأكد من النفقات التي تترتب على إنشاء كل من المسالك الثلاثة، والفروق الناشئة عن نفقات تشغيل كل منها، في ضوء حجم السير على كل منها. من تلك الكميات والمعلومات يمكن أن يتقرر بكل سهولة أي مسار من تلك المسارات هو الأكثر ربحية وجدوى. المجتمع الاشتراكي لا يستطيع إجراء مثل تلك الحسابات. ذلك أنه لن يكون في مقدوره بلورة قياس موحد لحساب جميع الكميات وأنماط البضائع والخدمات التي يجب أخذها في الحسبان. في وجه قضايا يومية عادية تواجه إدارة الاقتصاد، يقف المجتمع الاشتراكي عاجزاً عن حلها، ذلك لافتقاره لأية وسيلة لأداء الحسابات.

إن الرخاء الذي جعل ممكناً ذلك التكاثر الهائل من البشر، والذي زاد أضعافاً مضاعفة عما كان قائماً في فترة ما قبل الرأسمالية، يعود كلية وحصراً إلى النظام الرأسمالي ووسيلته في إنشاء شبكة طويلة من الإنتاج، والتي تحتاج بالضرورة إلى ضبط الحسابات. هذا مستحيل في النظام الاشتراكي. لقد حاول الكتّاب الاشتراكيون عبثاً التدليل على كيفية وإمكانية الاستمرار في العمل دونما حاجة إلى حسابات للأموال والأسعار. جميع جهودهم في هذا المجال كان نصيبها الفشل.

هكذا فإن قيادة المجتمع الاشتراكي تجد نفسها أمام معضلة لا تستطيع حلها. إنها لن تستطيع أن تقرر أياً من الإجراءات التي يمكن اتباعها هي الأجدى والأعقل. الفوضى التي سوف تحل في الاقتصاد سوف تؤدي سريعاً وحتماً إلى فقر عام، والعودة إلى الأحوال البدائية التي عاشها أجدادنا في الماضي.

النظرية الاشتراكية المثالية، إذا ما أخذت إلى نهايتها المنطقية سوف

تؤدي إلى نظام اجتماعي تكون فيه جميع وسائل الإنتاج ملكاً للشعب بمجموعه. يكون الإنتاج كلياً في أيدي الحكومة، وهي مركز القوة في المجتمع. إنها وحدها سوف تقرر ماذا يجب أن ينتج وكيف، والكيفية التي يتم بموجبها توزيع البضائع الاستهلاكية التي تم إنتاجها. لن يكون مهماً أن نتصور مثل هذا الوضع الاشتراكي ديموقراطياً أو غير ديموقراطي. وحتى الدولة الاشتراكية الديموقراطية سوف تكون بالضرورة بيروقراطية ضيقة التنظيم، يكون فيها كل إنسان، ما عدا قمة المسؤولين، وعلى الرغم من أنه سوف يتاح له أن يدلي بصوته كناخب، وأن يكون قد اشترك بشكل أو بآخر في صوغ التعليمات التي تصدر عن السلطة المركزية، سوف يكون في المركز المتدني لمدير عليه أن ينفذ طوعاً التعليمات التي تصدرها القيادة المركزية.

إن دولة اشتراكية من هذا النوع لا تقارن بمشاريع الدولة، بغض النظر عن ضخامة حجمها، والتي رأيناها تنشأ وتتطور في العقود الأخيرة في أوروبا، وبالأخص في ألمانيا وروسيا. الأخيرة تشهد انتعاشاً، جنباً إلى جنب مع الملكية الفردية لوسائل الإنتاج. إنها تدخل في صفقات تجارية مع مؤسسات يملكها ويديرها أصحاب رؤوس الأموال، وهي تتلقى قوة دفع وتشجيعاً من تلك المؤسسات، التي تفعّل مشاريعها وتكسبها القوة. السكك الحديدية التي تملكها الدولة، مثلاً، تتلقى من مزوديها صانعي القاطرات، والعربات وتركيبات الإشارات وغيرها من المعدات، وتدير تلك المعاملات بجهاز أثبت نجاعته في أمكنة أخرى، في حسن إدارة السكك الحديدية المملوكة للأفراد. وهكذا، فإنها تتلقى الحوافز لخلق مبادرات إبداعية تمكنها من مسايرة التقدم التكنولوجي، وفي أساليب إدارة الأعمال التي تجري حولها.

يعلم الجميع أن المشاريع التي تدار من قبل الدولة والبلديات، قد كان نصيبها الفشل، على اعتبار أنها كانت مكلفة وتفتقر إلى الكفاءة، وكان يجب رفدها بالمعونات التي تقدمها أموال دافعي الضرائب للبقاء على قيد الحياة. بطبيعة الحال، وحيث تمثل خدمة عامة مركزاً احتكارياً ــ كما هي الحال بشكل عام بخدمات النقل التي تديرها البلديات والإنارة الكهربائية ومحطات توليد الكهرباء ــ فإن النتائج السيئة الناجمة عن عدم الكفاءة، لا تظهر دائماً في شكل إخفاق مالي واضح. ففي ظروف معينة، يمكن إخفاء ذلك الفشل عن طريق الفرصة المتاحة أمام من يملك الاحتكار، لرفع أسعار بضاعته وخدمته إلى درجة كافية تمكّن تلك الفعاليات، وعلى الرغم من إداراتها غير الاقتصادية، من أن تظل رابحة.

إن الإنتاجية المنخفضة لوسيلة الإنتاج الاشتراكية، إنما تظهر نفسها هنا بشكل مختلف، كذلك ليس من السهل تحديدها بوضوح. بيد أن الإخفاق يظل هو ذاته في جميع الأحوال. لكن، لا تقدم لنا أية تجربة من تجارب الإدارة الاشتراكية للمشروعات أية أسس نستطيع أن نحكم بموجبها على نجاعة المثالية الاشتراكية، النابعة من التملك الجماعي لأدوات الإنتاج، في حالة تطبيقها.

ففي مجتمع الاشتراكية المستقبلي، والذي لن يترك أية فسحة مهما كان حجمها للنشاطات الفردية الحرة، لتعمل جنباً إلى جنب مع تلك الفعاليات التي تديرها وتسيطر عليها الدولة، فإن مجلس التخطيط المركزي سوف يكون فاقداً كلياً لأية أداة من أدوات القياس للاقتصاد الكلي، والتي توفرها عوامل السوق وأسعار السوق في الأنظمة الحرة. ففي السوق، حيث ترسل جميع البضائع والخدمات لكي يتاجر بها ويتم تحديد قيم مبادلتها، بشكل أسعار

نقدية، يمكن تحديد الأسعار لكل ما يباع ويشترى. في نظام مجتمع قائم على الملكية الفردية، يمكن اللجوء إلى الحسابات المالية، للتعرف إلى جميع النشاطات الاقتصادية. الإنتاجية الاجتماعية لكل معاملة اقتصادية، يمكن تقديرها بوسائل مسك الدفاتر الحسابية وكلفة الإنتاج. ويبقى أن نبين أن المشاريع العامة غير قادرة على الاستفادة من حساب الكُلف بمثل الفاعلية التي تجريها مشاريع القطاع الخاص... هذا هو الاعتراض الأساسي الذي يقدمه رجال الاقتصاد، ضد إمكانية قيام مجتمع اشتراكي. إن عليها أن تجاوز فكرة تقسيم الأعمال الذي يتمثل في تعاون جميع رجال الأعمال، وملاّك الأراضي والعمال، منتجين ومستهلكين، في بلورة أسعار السوق. لكن بدون ذلك، منطقياً، فإن إمكانية الحساب الاقتصادي تصبح معدومة.

التدخل

المثالية الاشتراكية بدأت الآن بفقدان المزيد والمزيد من مؤيديها. إن التحقيقات الاقتصادية والاجتماعية الثاقبة لقضايا الاشتراكية، والتي كشفت النقاب عن كونها غير عملية، لم تكن بلا تأثير؛ كذلك الإخفاقات التي صاحبت التجارب الاقتصادية في كل مكان، قد أحبطت حتى أكثر المتحمسين لها. شيئاً فشيئاً، أصبح الناس مرة أخرى يدركون أن المجتمع لا يستطيع أن يستغني عن الملكية الخاصة. ومع ذلك، فإن الانتقادات المعادية التي خضعت لها الملكية الفردية لوسائل الإنتاج على امتداد العقود، قد تركت وراءها مشاعر قوية معادية للنظام الرأسمالي، بحيث إنه، مع معرفتهم بقصور الاشتراكية وعدم فاعليتها من الناحية العملية، فإن الناس ما زالوا يُحجمون عن الاعتراف صراحة وعلناً بأن عليهم الرجوع إلى الآراء

الليبرالية، في ما يتعلق بموضوع الملكية.

بالتأكيد، هنالك اعتراف حالياً بأن الاشتراكية والملكية الجماعية لأدوات الإنتاج هما غير عمليين. لكن من الناحية الأخرى، يجري التأكيد على أن الملكية الفردية غير المقيدة لوسائل الإنتاج هي أيضاً شر. لذا فإن الناس يريدون خلق طريق ثالثة، شكلاً من أشكال المجتمع يقف في منتصف الطريق بين الملكية الفردية لوسائل الإنتاج من ناحية، والملكية الجماعية لوسائل الإنتاج من ناحية أخرى. بهذه الوسيلة، يُسمح ببقاء الملكية الفردية، بيد أن الوسائل التي يتم بواسطتها استخدام وسائل الإنتاج من جانب رجال الأعمال، وأصحاب رأس المال وملاك الأراضي، تكون خاضعة للتنظيم والمراقبة والإرشاد، وتسيطر عليها القوانين التي تسنها الأنظمة المستبدة. بهذه الطريقة، يستطيع المرء أن يكوّن تصوراً ذهنياً لسوق منظم، لرأسمالية محاطة بأنظمة مستبدة، لملكية فردية مجردة من العناصر التي تعدّ ضارة نتيجة تدخل السلطات.

يستطيع الإنسان أن يكتسب نظرة في معنى هذا النظام وطبيعته، عن طريق النظر في عدد من الأمثلة المتعلقة بنتائج التدخل الحكومي. إن التدخل المهم الذي علينا أن نتعامل معه يهدف إلى تحديد أسعار البضائع والخدمات على مستوى يختلف عما يمكن أن يكون عليه لو كان للسوق غير المقيد أن يحدده.

في حالة الأسعار التي تتحدد نتيجة تفاعلات السوق غير المقيدة، أو التي يمكن أن تتحدد في غياب التدخل من جانب السلطات، فإن تكاليف الإنتاج تغطيها مداخيل المشروع. فإذا قررت الحكومة سعراً أقل، فإن الإيرادات من المشروع تصبح أقل من النفقات. التجار

وأصحاب الصناعات في تلك الحالة سوف يسحبون بضائعهم من السوق ـ ما لم يؤد حفظها إلى تلفها السريع ـ على أمل بيعها في أوقات مؤاتية أكثر، ربما على توقع بأن الحكومة سوف تلغي قرارها المشار إليه. فإذا أرادت السلطات ألّا تختفي البضائع من السوق اختفاء تاماً نتيجة لتدخلها، يتوجب عليها ألاّ تكتفي بتحديد الأسعار؛ بل عليها في الوقت ذاته أن تقرر أن جميع الكميات المتوفرة لدى التجار والصنّاع يجب أن تباع بالسعر المقرر.

لكن، حتى هذا لن يكون كافياً. فعلى مستوى السعر الذي تقرره السوق الحرة، تتلاقى خطوط العرض والطلب. لكن، وبما أن الحكومة قد أمرت بأسعار أقل، فإن الطلب سوف يزداد بينما العرض على ما هو عليه. كميات البضائع المعروضة لن تكون كافية لتلبية رغبات جميع الذين يرغبون في الشراء، وفق الأسعار المحددة. جزء من الطلب سوف يظل بلا استجابة.

آلية السوق، والتي في الأحوال العادية تتجه نحو معادلة العرض والطلب عن طريق تقلبات الأسعار، سوف تتعطل. الناس الذين كانوا مستعدين لدفع السعر الذي قررته السلطات، سوف يتركون السوق وأيديهم فارغة. أولئك الذين كانوا يقفون في الصفوف الأولى، أو الذين استطاعوا نتيجة علاقات شخصية مع البائعين استغلالها لصالحهم قد أخذوا الكميات المتوفرة كلها. أما الآخرون فلن يكون لهم نصيب في شيء. فإذا أرادت الحكومة تفادي نتيجة تدخلها، وهو ما يتعارض مع نواياها، يجب عليها إضافة «التقنين» لتحديد الأسعار والبيع الجبري؛ نظام حكومي يجب أن يقرر كم هي الكمية التي يمكن توريدها لكل فرد تقدم بطلبها، وبأي سعر.

لكن، في اللحظة التي تنتهي فيها كميات البضائع المتاحة عند تدخل الحكومة، فإن مشكلة أكثر صعوبة بما لا يقارن سوف تنشأ. ما دام الإنتاج لم يعد مربحاً، إذا بيعت البضاعة بالأسعار التي تقررها الحكومة، فإن المنتجين سوف يقللون كميات الإنتاج، أو حتى وقفه كلياً. فإذا أرادت الحكومة مواصلة الإنتاج، فإن عليها إجبار المنتجين على الإنتاج، ولتحقيق هذه الغاية، يجب عليها تحديد أسعار المواد الخام والبضائع نصف المصنعة وأجور العمال. غير أن أوامر الحكومة في هذا الموضوع لا يمكن أن تنحصر بفرع أو أكثر من فروع الإنتاج التي ترغب الحكومة في تنظيمها، على اعتبار أن إنتاجها له أهمية خاصة. يجب أن تشمل التعليمات جميع فروع الإنتاج. يجب على الحكومة تحديد أسعار جميع السلع وجميع الأجور. وباختصار، يترتب على الحكومة توسيع رقابتها على تصرفات جميع رجال الأعمال، وأصحاب رأس المال وملاك الأراضي والعمال. فإذا تركت بعض الفروع حرة، فإن رأس المال والعمالة سوف ينسابان إليها، وتفشل الحكومة حينئذٍ في تحقيق الأهداف التي كانت تتوخاها، من قرارها الأصلي الأول في التدخل.

بيد أن هدف السلطات هو الإنتاج الوفير في ذلك الفرع من الصناعة بالذات، والذي، نتيجة لما تعلقه عليه من أهمية، قد استُفرد لغرض قيود تنظيمية عليه. لقد كانت النتيجة مخالفة تماماً لما توخته الحكومة، حيث إن تدخل الحكومة أدّى إلى تدهور هذا الفرع من الإنتاج.

واضح كل الوضوح أن محاولة الحكومة التدخل في النظام الاقتصادي القائم على أساس الملكية الفردية لوسائل الإنتاج قد أدى إلى عكس النتائج التي كانت الحكومة تتوخاها من تدخلها. إنه، ومن وجهة

نظر واضعيها، ليس فقط إجراء فاشلاً، بل هو أيضاً معاكس للهدف الذي أرادته الحكومة من تدخلها، لأنه ضاعف مضاعفة هائلة من «الشر» ذاته الذي أرادت مكافحته. قبل وضع التشريع بمراقبة الأسعار، كانت السلعة في نظر الحكومة مرتفعة الثمن؛ والآن، نتيجة لتدخلها، اختفت السلعة من الأسواق. إن هذه ليست النتيجة التي توختها الحكومة، والتي أرادت أن تجعل تلك السلعة متاحة للمستهلكين بسعر أقل. وعلى العكس من ذلك: من وجهة نظرها نفسها، فإن اختفاء السلعة، واستحالة توفيرها، لا بد من أن تبدو الأكثر شراً. وبهذا المعنى، يستطيع المرء أن يقول بأن تدخل السلطات كان إجراء فاشلاً ومعاكساً للهدف الذي استهدفته الحكومة. كذلك من الواضح أن سياسة اقتصادية تحاول العمل بمثل هذه الوسائل من التدخل هي أمر عبثي وغير عملي ويخالف المنطق الاقتصادي.

فإذا لم تقم الحكومة بإصلاح ذلك الخلل، عن طريق الامتناع عن التدخل أي، إلغاء مراقبة الأسعار، عندها يجب عليها أن تُتبع الخطوة الأولى بخطوة أخرى. فمع منع طلب سعر أعلى من السعر الذي حددته الحكومة، ليس عليها فقط أن تضيف إجراءات لفرض بيع إجباري لجميع المخزون من السلعة المراقبة، بموجب نظام تقنين إجباري، بل فرض سقف سعري على سلع أغلى ثمناً، ورقابة على أجور العمال، وفي نهاية الأمر العمل الإجباري لمديري الأعمال والعمال. ومثل تلك الأنظمة، لا يمكن حصرها في فرع أو عدة فروع إنتاجية، بل يجب أن تشملها جميعها. ليس هنالك، بكل بساطة، أي خيار غير هذا الخيار: إما الامتناع عن التدخل في تعاملات السوق الحرة أو توكيل الحكومة بكل أوجه إدارة الإنتاج والتوزيع. إما الرأسمالية، وإما الاشتراكية. ولا بكل طريق وسطي.

إن آلية سلسلة الإجراءات التي ذكرتها آنفاً، معروفة تماماً لجميع من عاصروا وشاهدوا محاولات الحكومات إبان الحرب، وإبان فترات التضخم، لتحديد الأسعار بالأوامر الحكومية. كل واحد يعرف الآن أن مراقبة الأسعار من جانب الحكومة، لم يكن لها من نتيجة سوى اختفاء السلع المراقبة من الأسواق. حيثما تلجأ الحكومة إلى تحديد الأسعار، فإن النتيجة تكون واحدة. فعندما تفرض الحكومة سقفاً على إيجارات السكن، فإن قطاع الإسكان يعاني نقصاً في الحال. في النمسا، أقدمت الحكومة الديموقراطية الاجتماعية على إلغاء إيجارات السكن تقريباً. كانت النتيجة أنه في مدينة فيينا، على سبيل المثال، وعلى الرغم من أن عدد سكان المدينة قد تناقص كثيراً منذ بداية الحرب العالمية، وأن البلدية قد أنشأت عدة آلاف من المنازل الجديدة، فإن آلافاً من سكان فيينا يجدون أنفسهم مفتقرين إلى السكن.

دعونا نأخذ مثلاً آخر: تحديد حد أدنى للأجور.

عندما تكون العلاقة بين صاحب العمل العمال حرة وغير مشوشة بأوامر تشريعية، أو بإجراءات عنيفة من جانب اتحادات العمال، فإن الأجور التي يدفعها كل صاحب عمل، لكل نوع من العمل، هي عالية بقدر زيادة القيمة التي تضاف إلى مواد الإنتاج. الأجور لا يمكن أن ترتفع أعلى من ذلك، لأنها إن تجاوزت ذلك، فإن صاحب العمل لا يعود باستطاعته تحقيق ربح، وبالتالي يضطر إلى وقف ذلك الخط الإنتاجي الذي لم يعد يعطيه أية فائدة. وفي الوقت ذاته، فإن أجور العمال بدورها لا يمكن أن تهبط إلى دون ذلك، لأن العمال في تلك الحالة سوف يتحولون إلى فروع أخرى من الصناعة، حيث ينالون مكاسب أعلى، وبحيث يضطر صاحب

المصنع الأول إلى وقف إنتاجه بسبب نقص في العمال.

هنالك إذاً في الاقتصاد على الدوام نسبة أجر يجد جميع العمال في كنفها العمل الذي يرغبون فيه، كذلك صاحب العمل الذي يُقبل على مشروع يراه مربحاً، سوف يجد العمال الذين يحتاج إليهم. هذه النسبة في الأجر تسمى عرفاً من جانب علماء الاقتصاد الأجر «الثابت» أو «الطبيعي». إنها ترتفع ـ إذا تساوت العوامل الأخرى ـ بتناقص عدد العمال؛ وتنقص ـ إذا تساوت العوامل الأخرى ـ بتناقص رأس المال اللازم للإنتاج. لكن، يجب في الوقت ذاته ملاحظة أنه ليس تعبيراً دقيقاً الحديث المجرد عن «الأجور» و«العمال». خدمات العمالة تختلف اختلافاً كبيراً في «الكم» و«الكيف» (محسوبة بالنسبة لكل وحدة زمنية)، وكذلك أيضاً أجور العمال.

إذا لم يكن الاقتصاد عرضة لتقلبات تخرجه من حالة السكون، فإن سوق العمل التي لا تعوقها تدخلات الحكومة أو الإجراءات القسرية التي تقدم عليها نقابات العمال، لن تعاني من أية بطالة. بيد أن الوضع الساكن للمجتمع، إنما هو مجرد تصور ذهني لنظرية اقتصادية، وهو أداة فكرية مناسبة في تفكيرنا، تمكننا بالمقارنة العكسية، من تكوين فكرة واضحة عن العمليات التي تأخذ مجراها فعلياً في المجتمع الذي يحيط بنا والذي نعيش فيه. الحياة، لحسن الحظ، لا تكون ساكنة أبداً. لا توقف في الاقتصاد، بل تغييرات دائمة، وحركة، ومبادرات، والظهور المستمر لما هو غير مسبوق. وبناء على ما تقدم، هنالك دائماً فروع إنتاج تتعرض للإغلاق، أو التقليص، بسبب نقصان الطلب على منتوجاتها، وفروع إنتاج أخرى تتوسع، أو حتى تدخل الإنتاج للمرة الأولى. لو نفكر فقط بالعقود

القليلة الماضية، فإننا نستطيع أن نعدّ عدداً كبيراً من الصناعات الجديدة التي نشأت ولم تكن قائمة ـ صناعة السيارات، صناعة الطائرات، صناعة السينما، صناعة الريون، صناعة الأغذية المعلبة، وصناعة إذاعات الراديو. هذه الصناعات الجديدة اليوم توظف ملايين العمال، بعضهم جاءوا من الزيادة السكانية، وبعضهم جاء من مصانع أخرى تعرضت للإغلاق، وحتى أكثر من ذلك، من تلك التي، نتيجة للتقدم التكنولوجي، أصبحت الآن تدير أعمالها بعدد أقل من العمال.

أحياناً، التغييرات التي تقع في العلاقات بين الفروع المختلفة للإنتاج تجري ببطء بحيث لا يضطر أي عامل إلى الانتقال إلى نمط جديد من العمل. الشباب الصغار فقط، المبتدئون في كسب معاشهم، سوف يدخلون بنسب أكبر الصناعات الجديدة أو الصناعات التي يجري توسيعها. لكن في النظام الرأسمالي، وبخطواته السريعة في تحسين نوعية الحياة الإنسانية، يتم التقدم بسرعة شديدة إلى درجة لا تعفي الأشخاص من ضرورة التأقلم معها. فقبل مائتي عام أو أكثر، عندما كان الشاب يتعلم صنعة ما، كان يستطيع الاعتماد على متابعة عمله في هذه المهنة طوال حياته، وبالطريقة التي تعلمها، وبدون الخشية من أن يتأثر سلباً من محافظته على تقليد مهنته. الأمور مختلفة اليوم. العامل أيضاً مضطر إلى التأقلم مع الظروف المتغيرة، وعليه أن يضيف إلى ما تعلمه، أو أن يبدأ التعلم من جديد. عليه أن يترك مجالات عمل لم تعد تحتاج إلى العدد نفسه من العمال، وأن يدخل في عمل جديد يكون قد بدأ لتوه، والذي يحتاج إلى عدد أكبر من العمال عما قبل. لكن حتى إذا ظل في وظيفته القديمة، فإن عليه أن يتعلم تقنيات جديدة، عندما تستدعي الظروف ذلك منه.

كل ذلك يؤثر في العامل على هيئة تغيرات في معدل الأجور. وإذا كان فرع من الاقتصاد يوظف عدداً كبيراً جداً من العمال، فإنه يسرح بعضهم، وهؤلاء المسرحون سوف لن يجدوا عملاً جديداً في أحد فروع الأعمال بسهولة. إن الضغط الموجه لسوق العمالة من العمال المسرحين سوف يؤدي إلى تقليل الأجور في هذا الفرع من الإنتاج. وهذا بدوره سوف يدع العامل يسعى للبحث عن وظيفة في هذه الفروع من الإنتاج التي تعمل على اجتذاب عمال جدد وبالتالي تكون مهيأة لأن تدفع لهم أجوراً أعلى.

مما سبق يتبين لنا بوضوح تام ما يجب عمله لتلبية رغبة العامل في الحصول على عمل بأجر أعلى. عموماً لا يمكن رفع الأجور إلى معدلاتها الطبيعية المعتادة في سوق غير خاضعة لتدخل الدولة أو لضغوط رسمية أو مؤسساتية، دون أن يصاحب ذلك الرفع في الأجور آثار جانبية بحيث تكون وبالضرورة غير مرغوبة بالنسبة للعامل. ويمكن رفع مستوى الأجور بالنسبة لقطاع صناعي مستقل بذاته أو في أحد البلدان على حدة إذا ما توفر تحقق منع انتقال من قطاع صناعي إلى آخر أو إذا ما وُجد قرار منع الهجرة الوافدة من بلدان أخرى. مثل هذا الرفع للأجور يتم على حساب العمال الذين يمنع انتقالهم من مصنع إلى آخر، أو لا يسمح بدخولهم لذلك البلد أصلاً. وأجورهم في حالة كهذه أقل من المستوى الذي كان يمكن أن تكون عليه لو لم يتم كبح حرية انتقالهم. وعليه فإن زيادة الأجور لإحدى المجموعات العمالية سيتم على حساب المجموعات الأخرى. إن سياسة إعاقة انتقال العمال هذه يمكن أن يستفيد منها العمال الذين يشتغلون في صناعات تعاني عجزاً نسبياً في العمالة أو يعيشون في بلدان لديها عجز في العمالة، لكن في صناعة ما أو في بلد لا تتحقق فيهما الحالة السابقة هنالك شيء

واحد يمكنه أن يرفع الأجور هو زيادة الإنتاجية العامة للعامل عن طريق زيادة رأس المال المتوفر أو من خلال تحسين المعالجات التقنية للإنتاج.

من جهة ثانية، إذا ما قامت الحكومة بتثبيت الحدود الدنيا للأجور في تشريعاتها بحيث تزيد عن مستوى المعاشات فإن أرباب الأعمال سوف يجدون أنفسهم في وضع لا يستطيعون معه مواصلة تسيير مؤسساتهم التي كانت تحقق أرباحاً عندما كانت مستويات الأجور في حدودها الدنيا. وعليه، فإنهم سوف يقلصون الإنتاج ويسرحون العمال. وبهذا نجد تأثير الزيادات المصطنعة في الأجور، ونعني بها تلك الزيادات التي تفرض على السوق من مؤثر خارجي، كالحكومة مثلاً، سيكون ازدياد البطالة في نهاية الأمر.

الآن، وبالطبع، لا محاولة جارية اليوم لتثبيت الحد الأدنى لمعدلات الأجور بفرض القانون وعلى نطاق واسع. لكن موقع القوة الذي أصبحت النقابات تحتله مكّنها من أن تصنع ذلك حتى في غياب أي تشريع إيجابي بهذا الصدد. إن حقيقة قيام العمال بإنشاء النقابات بهدف المساومة مع أرباب العمل لا تؤدي بالضرورة إلى إحداث اضطرابات في عمل السوق. وعلى الرغم من اكتساب العمال لحق الإضراب دون سابق إنذار ورفع درجة مطالبهم وشروطهم، فإن ذلك أيضاً لا يؤدي بمفرده إلى أي اضطرابات أخرى في سوق العمالة. ما يخلق وضعاً جديداً في سوق العمالة هو عنصر الإكراه أو القسر المتضمن في الإضرابات والعضوية الإجبارية التي تسود حالياً معظم البلدان الصناعية في أوروبا. وبما أن العمال المنخرطين في النقابات يرفضون تشغيل أحد غير عمال نقاباتهم، فإنهم يلجأون للعنف من خلال الإضرابات لمنع أولئك العمال غير

المنخرطين في نقاباتهم من الدخول لميدان العمل لأخذ مواقعهم، وكذلك المطالبات برفع الأجور التي ترفعها النقابات باسم العمال، يكون لها تماماً نفس قوة وتأثير تدخل الحكومات لتثبيت الحد الأدنى للأجور. ويجب على رب العمل، إذا كان لا يريد إغلاق مؤسسته برمتها، أن يذعن لمطالب النقابة: أن يرفع الأجور بحيث يكون حجم الإنتاج مقيداً، لأن الإنتاج الذي تكْلفته أكبر لا يمكن أن يجد سوقاً كافية لتصريفه مثلما يجد الإنتاج بتكلفة أقل. إن البطالة الناتجة من هذا المصدر تختلف كلياً في حدتها وديمومتها عن تلك البطالة الناجمة عن التغييرات دائمة الحدوث من حيث نوعية العمالة المطلوبة في السوق وطبيعتها. إذا كانت البطالة تعزى فقط إلى حقيقة تتمثل بوجود تطور دائم في التقدم الصناعي، فإنها لن تستطيع تغيير التناسب الكبير الحاصل ولا أن تعزى إلى طبيعة المؤسسة. إن المستخدمين الذين لن يعود لهم مكان للعمل في أحد فروع الإنتاج سوف يجدون بسهولة مكاناً آخر للعمل في فروع أخرى والتي ظهرت منذ وقت قريب أو تطورت وتوسعت بحيث تستوعب هذه العمالة. وعندما يتمتع العمال بحرية الحركة وكذلك حرية الانتقال من إنتاج لآخر بدون أية معوقات قانونية أو غيرها من الطبيعة ذاتها، فإن التعديل والتكيف للظروف المستجدة سوف يحدثان بسهولة وبسرعة، وبالنسبة للعمال الآخرين فإن رسم الخطط للمبادلات والمباشرة بها سوف يساهمان إلى حد كبير باتجاه تقليل هذا النمط من البطالة.

إلا أن البطالة الناجمة عن تدخل مؤسسات ذي طابع قسري في أداء سوق العمالة ليست بالظاهرة العابرة بحيث تظهر وتختفي باستمرار. إنها غير قابلة للعلاج ما دامت مسبباتها لا تزال قائمة، أي ما دامت التشريعات أو العنف الذي تمارسه نقابات العمال

تمنعان خفض الأجور، وكذلك بالضغوط التي يمارسها العاطلون من العمل في بحثهم عن عمل، إلى المستوى الذي قد يبلغونه في غياب وقوف الحكومة أو النقابات إلى جانبهم وبالتحديد إلى نسبة من يحصلون في النهاية على عمل من أولئك الباحثين عن عمل.

أما في ما يتعلق بموضوع الدعم الحالي أو الإعانات التي تقدمها الحكومة أو النقابات، فإن هذا الأمر يفاقم المشكلة. إذا كانت الحقائق المتضمنة في حالة البطالة ناجمة عن تغيرات فعالة (ديناميكية) في الاقتصاد، فإن إعانات البطالة يكون لها دور سلبي يتمثل في تأخير تكييف العمال مع الظروف الجديدة. إن العاطل من العمل الذي يتسلم المعونات لا يرى أن من الضروري له أن يبحث عن عمل جديد إذا لم يجد عملاً مماثلاً لعمله القديم، أو على الأقل، فهو يضيع وقتاً أطول قبل أن يفكر بالبحث عن عمل أو يقرر أن يقلل من الأجر الذي يطمح له مقابل العمل الذي يبحث عنه. وإذا ما بقيت الإعانات للعاطلين على مستواها المرتفع، فإنه يمكن الافتراض بأنه ما دامت جارية للعاطلين، فإن البطالة لا يمكن أن تختفي.

من ناحية أخرى، إذا كانت البطالة ناجمة عن الرفع المصطنع لمستويات الأجور بالتساوي مع التدخل المباشر للحكومة أو تغاضيها عن الممارسات القسرية من جانب نقابات العمال، فإن المسألة أو المعضلة المتبقية وراء ذلك هي تحمّل التكاليف الناجمة عن ذلك وعلى حساب العمال أو أرباب العمل. إن الدولة والحكومة والمجتمع لا يصنعون شيئاً سوى إلقاء تبعات ذلك على رب العمل أو العامل أو على كليهما. وإذا كانت الأعباء تقع على عاتق العمال، فإنهم في الحقيقة سيحرمون من ثمار الزيادات المصطنعة في الأجور التي تسلموها بل إن التكاليف الناجمة قد تثقل كاهلهم أكثر مما تستطيع

هذه الزيادات المصطنعة أن تقدمه لهم. وبمقدور رب العمل أن يتحمل أعباء إعانات البطالة إلى حد ما من خلال تحمله لضريبة تتناسب مع مجموع الأجور التي يدفعها. في هذه الحالة فإن التأمين ضد البطالة من خلال رفع تكاليف العمال يكون له نفس تأثير رفع الأجور فوق المستوى المثبت أو المستقر، والربحية أو المكسبية المتحققة من وراء تشغيل العمال سوف تقل، وكذلك فإن عدد العمال الذين لا يزال بالإمكان تشغيلهم بصورة مربحة سوف يقل بما لا يمكن تفاديه. وبذلك فإن البطالة ستنتشر أكثر في دوامة تتوسع باستمرار. وبذلك يمكن أيضاً تحفيز أرباب العمل على دفع تكاليف إعانات البطالة عن طريق تسديد ضرائب على أرباحهم أو رأسمالهم بغض النظر عن عدد العمال المستخدمين. لكن ذلك أيضاً يفضي إلى نشر البطالة بصورة أوسع، ذلك أنه عندما يُستهلك أو يتآكل رأس المال أو عندما يتباطأ تكوّن رأس المال الجديد، فإن ظروف توظيف العمال تصبح أقل ملاءمة.

من الواضح أنه لا فائدة من محاولة تقليل البطالة عن طريق استحداث وظائف أو مشاريع حكومية غير ذات جدوى ولا يفكر أحد بها علاجاً للبطالة. أما الموارد الضرورية لهذه المشاريع فيتم توفيرها من الضرائب أو الديون التي كان يمكن توظيفها في مشاريع أخرى. إن البطالة في قطاع ما من الصناعة يمكن بهذه الطريقة تقليلها لتزداد بالقدر نفسه في صناعة أخرى. ومن أي جهة حاولنا النظر إلى التدخل الخارجي، فإنه من الواضح أن هذا النظام (التدخل) يؤدي إلى نتائج (سلبية) لم يفكر بها أصحابها أو المدافعون عن وجهة النظر هذه، وحتى من وجهة نظرهم، سيبدو هذا الأمر في النهاية سياسة حمقاء وغير منطقية وتؤدي إلى الدمار الذاتي.

برتراند دي جوفينيل

سلطة إعادة التوزيع

نشأت الليبرتارية في البداية رداً على النظام القديم للمَلَكية، والدين الذي تسانده الدولة، والاحتكارات الاقتصادية. وما كاد ذلك العدو يختفي إلى حد كبير في الغرب حتى ظهر خصم جديد للحرية: وهو الاشتراكية. الآن، وقد منيت الاشتراكية بكامل أبهتها بهزيمة حاسمة في الغرب (جنباً إلى جنب مع الفاشية التي كانت أقصر عمراً)، فإن النظام البسيط للحرية الطبيعية يواجه تحدياً رئيسياً من جانب الديموقراطية الاجتماعية ودولة الرعاية الاجتماعية. في هذه المقتطفات من كتاب (أخلاقيات إعادة التوزيع) يفحص المفكر الفرنسي برتراند دي جوفينيل (١٩٠٣-١٩٨٧) أخلاقيات إعادة التوزيع الإكراهية للثروة والدخل. جوفينيل، خلافاً لمعظم نقاد دولة الرعاية الاجتماعية

يتجاهل المشاكل الاقتصادية أو مشاكل الحوافز ليركز تحليله على تأثير إعادة التوزيع على الحرية والثقافة. وهو يرى بشكل خاص أن معدلات الضرائب العالية على الأغنياء قد تقلل من قدرتهم على تمويل نشاطات ثقافية مما يؤدي إلى نشوء مطالبات بأن تدعم الحكومة الفنون وبالتالي لزيادة سيطرة الدولة على الثقافة.

تأثير إعادة التوزيع على المجتمع

لم يحاول أحد رسم الصورة التي قد تتشكل للمجتمع نتيجة لعمليات إعادةِ توزيعٍ متطرفة كتلك التي يدعو إليها منطقُ تعظيم درجة الرضى في المجتمع. حتى لو قبل المرء بمجتمعٍ متكافل، فسيبقى مجتمعاً يستثني أساليب حياة قادتنا في كل مجال، سواء كانوا رجال أعمال أو موظفين عامين أو فنانين أو مفكرين أو نقابيين.

لقد منعنا أنفسنا من التفكير في أي انخفاض لنشاط أي إنسان وأي خفض للإنتاج الكلي. لكن إعادة تخصيص الدخول من شأنه إدخال تحولات كبرى على النشاطات. سيزداد الطلب على بعض السلع والخدمات بينما سيقل الطلب أو يتلاشى بالنسبة لسلع وخدمات أخرى. ليس من الصعب على أولئك الاقتصاديين الذين تخصصوا في السلوك الاستهلاكي أن يحسبوا بصورة تقريبية كيف أن الطلب على سلع معينة سيرتفع ومدى تراجع الطلب على سلعٍ أخرى.

سيختفي عدد من النشاطات الحالية في مجتمعنا لعدم وجود

مشترين، وبذلك ستتم إعادة النظر في مقولة ويكستيد «التوجيه الخاطئ للنشاطات الإنتاجية». لقد أكد ذلك الاقتصادي الكبير باقتناع عميق أن التفاوت في الدخول يشوه تخصيص الموارد الإنتاجية؛ فالجهود في اقتصادِ سوقٍ حر يتم توجيهها إلى النقطة التي يتحقق فيها أعلى مردود، وبذلك يمكن للأغنياء توجيه جهود كهذه بعيداً عن تلبية الحاجات الضرورية للفقراء لتلبية نزوات الأغنياء. الدخولُ الكبيرة، إذا جاز التعبير، هي قوى جاذبة للجهود بعيداً عن أفضل استخدامٍ لها. وفي مجتمعنا الذي جرى إصلاحه، ستزول هذه الشرور.

أنا أحد الناس الذين يرون، دون إحساس بالخيبة، اختفاء العديد من النشاطات التي تخدم الأغنياء، لكن ليس هناك أحد بالتأكيد سيقبل بسرور اختفاء جميع النشاطات التي تجد لها سوقاً لدى الطبقات التي تزيد الدخول الصافية فيها على ٥٠٠ جنيه إسترليني. سيتوقف إنتاج جميع السلع المصنفة درجةً أولى، وستفقد المهارات الضرورية لإنتاج ذلك النوع من السلع ويخشوشن الذوق الذي كانت قد شكلته تلك المهارات. سيتأثرُ إنتاج السلع الفنية والفكرية أولاً وقبل كل شيء. من الذي سيستطيع شراء لوحة؟ من سيستطيع حتى شراء كتبٍ عدا تلك المطبوعة على ورق رخيص؟

هل نستطيع ترويض أنفسنا على الخسارة التي ستتكبدها الحضارة إذا لم يعد بوسع النشاطات الفكرية والفنية أن تجد لها سوقاً؟ سوف يتعين علينا ذلك إذا كنا نحسب بمنطق السعادة. إذا كان مبلغ ٢٠٠٠ جنيه التي ينفقها حالياً ٢٠٠٠ مشترٍ لقطعة أصلية من البحث التاريخي أو الفلسفي سينفقها بعد الآن ٤٢,٠٠٠

مشترٍ للكتب ذات الشلن للكتاب الواحد، فإن الرضى الكلي سيتعزز على الأرجح. هناك إذن كسبٌ للمجتمع حسب هذا الأسلوب في التفكير الذي يمثل المجتمع بصفة كياناً إجمالياً لمستهلكين مستقلين. حساباتُ السعادة، التي تحسب وحدات الرضى المتاحة للأفراد، لا يمكنها أن تُدخِل في حساباتها الخسارة التي ينطوي عليها قمع قطعة البحث ــ وهي، بالمناسبة، حقيقة تكشف الافتراضات الفردية المتطرفة لوجهةِ نظرٍ توصف عادة بأنها اشتراكية.

الواقع، وبالرغم من أن هذا يترتب عليه عدم اتساق فكري، فإن أشد الناس حماسة لإعادة توزيع الدخول حساسون جداً للخسارة الثقافية التي تنجم عن ذلك. وهم يقدمون لنا عاملاً منعشاً قوياً. صحيحٌ أن الأفراد لن يكونوا قادرين على تكوين مكتبات خاصة؛ لكن سيكون هناك مكتبات عامة أكبر وأفضل وذات أعداد متزايدة. صحيحٌ أن منتج الكتاب لن يكون معتمداً على مشترين أفراد؛ لكن المؤلف سيتلقى منحة عامة، وهكذا. كلُّ المدافعين عن إعادة التوزيع على نطاق واسع يقرنونها بأكثر الإجراءات سخاء عن طريق دعم الدولة لمجمل الهياكل التحتية للنشاطات الثقافية. هذا يقتضي إبداء ملاحظتين. سنبدأ أولاً بإجراءات المكافأة ثم بمدى أهميتها.

التوسع في إعادة التوزيع تعني توسعاً في سلطة الدولة

تبين لنا أنه عند التأكيد على خسارة رأس المال المخصص للاستثمار الذي سينجم عن إعادة توزيع الدخول، فإن الإجراء المقابل الضروري المتمثل في خفض شرائح الدخول العليا كان تحولاً من

جانب الدولة عن هذه الدخول يساوي أو يكاد يساوي القيمة التي اعتادت هذه الدخول ضَخَّها في الاستثمار؛ والافتراض الذي يترتب على ذلك منطقياً هو أن الدولة ستتولى بعد ذلك عملية الاستثمار: وظيفة كبيرة، مسؤولية كبيرة، وسلطة كبيرة.

ونجد الآن أننا عندما نجعل من المستحيل على الأفراد دعم النشاطات الثقافية من دخولهم المتضائلة، فإننا نكون قد طورنا وظيفة جديدة كبيرة وسلطة جديدة كبيرة للدولة.

يترتب على ذلك أن تقوم الدولة بعد ذلك بتمويل الاستثمارات، وبالتالي اختيارها، وأن تموِّلَ النشاطات الثقافية، ويتوجب عليها بعد ذلك اختيار النشاطات التي ستمولها. وحيث إنه لن يتبقى بعد ذلك مشترون أفراد للكتب أو اللوحات أو الأعمال الإبداعية الأخرى، فسيتوجب على الدولة دعم الآداب والفنون إما عن طريق الشراء أو تقديم منافع للمنتجين أو بكلتا الطريقتين.

هذه أفكار تبعث على القلق. إلا أنه بإمكاننا الحكم على مدى السرعة التي يمكن لهذه القدرة للدولة أن تتابع بها إجراءات إعادة التوزيع عن طريق التقدم الكبير الذي تحقق نحو قدرة كهذه بعد إعادةِ توزيعٍ محدودة.

القيم والرضى

لكن حقيقة أن مؤيدي إعادة التوزيع متلهفون لأن يصلحوا، عن طريق الإنفاق الحكومي، تراجع النشاطات الأعلى الذي سينشأ عن طريق إعادة التوزيع هي بحد ذاتها مسألةٌ مهمة للغاية. هم يريدون الحيلولة دون تراجع القيم. هل هذا معقول؟ لقد كان من المفترض،

في كل عملية المحاججة الهادفة إلى تبرير إعادة التوزيع من ناحية منطقية، أن الرضى الفردي سيتعاظم وأن تعظيم مجمل رضى الأفراد هو هدف يجب السعي إليه. وقد كان مسلّماً به لأغراض الجدل أن مجمل الرضى الفردي سيتعاظم عندما يتم تحقيق المساواة في الدخول. لكن في ظروف مساواة الدخول هذه، إذا كانت هي الأفضل، ألا يجب أن تكون قيم السوق التي تحددت من قبل المشترين والتخصيص الناتج للموارد، حسب هذه النظرية، هي الأفضل والأكثر قبولاً؟ ألا يشكل استئناف إنتاج المواد غير المطلوبة حالياً تناقضاً مباشراً لمجمل هذا المنطق في التفكير؟

يفترض أننا قد وصلنا الآن، عن طريق عمليتين لإعادة التوزيع، إلى حالة الرعاية الاجتماعية القصوى، حيث مجموع الرضى الفردي قد وصل إلى حده الأقصى. أليس من غير المنطق مباشرة الابتعاد عن هذه الحالة؟

من المؤكد أننا عندما نحقق توزيعاً للدخول يقال بأنه يحقق مجموع الرضى فإنه يتوجب علينا جعل هذا التوزيع للدخول يفرض تأثيره على تخصيص الموارد والنشاطات الإنتاجية، إذ لا معنى لتوزيع الدخول إلا عن طريق هذا التعديل. وعندما يتم تخصيص الموارد بهذه الطريقة يجب علينا ألا نتدخل في التصرف بها، لأننا إن فعلنا ذلك فسوف نقلل بطبيعة الحال من مجموع الرضى. تبعاً لذلك، فإن من دواعي عدم الاتساق، بل ومن الفظاظة، التدخل في دعم الدولة لنشاطات ثقافية كهذه باعتبار أنها لا تجد لها سوقاً. الذين يصححون تلقائياً برامجهم لإعادة التوزيع ببرامج دعم كهذه إنما ينكرون في الواقع أن التخصيص المثالي للموارد والنشاطات هو ذلك الذي يزيد كمية الرضى إلى الحد الأقصى.

لكن من الواضح أن هذا الإنكار يؤدي إلى سقوط مجمل عملية الاستنتاجات التي تبرر إعادة التوزيع. إذا قلنا بأنه، بالرغم من أن الناس سيكونون أكثر رضىً حينما ينفقون مبلغاً معيناً على احتياجاتٍ هم أكثر وعياً بها، فإننا نحرمهم من هذا الرضى لدعم رسامٍ ما، فمن الواضح أننا نفقد الحق في المحاججة بأن دخْل جيمس مثلاً يجب أن يذهب إلى الجمهور العام لأن ذلك سيؤدي إلى زيادة الرضى. ربما كان جيمس من الداعمين لذلك الرسام أصلاً. ليس بوسعنا قبول معيار تعظيم حجم الرضى عندما ندمر الدخول الخاصة ثم نرفضه عندما نخطط لإنفاق الدولة.

الإعتراف بأن تعظيم الرضى قد يدمر قيماً نريد إعادة إحيائها على حساب الابتعاد عن حالة الرضى القصوى يلغي معيار تعظيم الرضى.

المتاجرة بالقيم

كانت الثورة الأخلاقية على الدوافع الدنيئة للمجتمع التجاري تشكل إحدى المكونات الهامة للاشتراكية، وكانت المقولة السائدة بأن كل شيء في ذلك المجتمع يتم القيام به من أجل المال. لذلك فقد كانت إحدى النتائج المتناقضة ظاهرياً للسياسات الاشتراكية هي أن الخدمات التي كانت تقدم دون أي تفكير بدفع مقابل مالي لها ينبغي أن تسير في طريق الزوال بحكم أن عدداً من هذه النشاطات كانت تتحول إلى مهن، وبذلك تتم مقابل مكافأةٍ مالية. لا يمكن سوى لتفكيرٍ ينم عن عدم المبالاة التامة أن يمثل مجتمعاً حديثاً باعتباره مجتمعاً تعطى فيه الأشياء مجاناً وبصورة متزايدة. الخدمات التي يتم الدفع مقابلها بالجملة عن طريق الضرائب ليست

مجانية. وكيف يمكن أن تكون، عندما يطالب منتجو هذه الخدمات المجانية برواتب تعادل أو تزيد عن قيمة أثمان الخدمات التي يشتريها الأفراد من السوق؟ الخدمات الوحيدة التي يمكن اعتبارها حقاً مجانية هي تلك التي يقدمها أفراد لا يطلبون ثمناً مقابلها؛ ومن الواضح تماماً أن مثل هذه الخدمات تتراجع.

إحدى النتائج غير الملحوظة لهذا التطور هي أن الطلب أخذ يتحكم بشدة في مجتمعاتنا اليوم أكثر من أي وقت مضى حتى الآن. عندما لا يكون هناك هامش من الفراغ والدخل الكافي يمكنان الأفراد من التبرع بخدمات مجانية، وعندما لا يكون بالإمكان عرض خدمات إلا مقابل أجر سواء عن طريق المشترين أو عن طريق المجتمع، فلا فرصة لعرض خدمات لا يشعر بالحاجة إليها عددٌ كاف من الناس أو يشعر قادة المجتمع بحاجة كهذه.

لنأخذ مثالاً على ذلك مختلف دراسات أحوال الطبقة العاملة في القرن التاسع عشر. لم تكن هناك في ذلك الوقت مكافأةٌ على القيام بمثل هذا العمل لا من جانب السوق التجاري ولا من جانب الحكومة، بل كان يتم على حساب الأفراد أنفسهم مثل فيلرمي أو تشارلز بووث اللذين كانا يعتقدان أن من الضروري تركيز انتباه المجتمع على سوء أحوال الناس. مبادرتهُما غيّرت مجرى التاريخ، لكن الناس بالذات الذين صيغت سياساتهم حسب نتائج هذه الدراسات كانوا يميلون لجعل مبادرات فردية كهذه مستحيلة في المستقبل. ولو كانت المؤسسات التي نتوجه إليها الآن ناشطة في ذلك الوقت، فإن الافتقار للطلب الخاص والعام على دراساتٍ كهذه، والافتقار إلى مكاسب متوقعة في السوق ولتقديرٍ من الدولة مخصص لهذه الغاية، كانت ستقضي على هذه المغامرة.

ليس هناك بشكل عام سوق للأفكار الجديدة، ولا بد أن يجري إعدادها وعرضها على حساب المبتكر أو بعض الخبراء. إن مما يلفت النظر أن كتابة كتاب (رأس المال) لكارل ماركس لم تكن ممكنة إلا بتبرع من إنجلز بأرباحٍ معفاة من الضرائب. لم يكن ماركس مضطراً لبيع إنتاجه في السوق كما لم يكن يتعين عليه أن يحظى بقبولٍ لمشروعه من قبل مؤسسة تعليمية عامة. كانت حياته المهنية تشهد على الاستخدام الاجتماعي للدخول الفائضة عن الحاجة. الاشتراكيون اليوم يفترضون بالطبع أن ماركس كان سيستفيد في ظل النظام الجديد من دعم عام وافر ومشرِّف. لكن الأمر يبدو لهم كذلك لأن فكرته أصبحت قديمة الآن وأصبح من المسلم به أنها الفكرة الأسوأ في هذا العصر. ليس بوسع مبتكر جريء مثل ماركس أن يحظى هذه الأيام بموافقة مجالس الإدارة التي تسيطر على صناديق الأموال العامة. وليس في هذا ما يشين: فليس من اختصاص أولئك الذين يديرون المال العام دعم الأفكار الجريئة، وينبغي عرض أفكار كهذه في سوق الأفكار عن طريق مغامرين مقتنعين بها.

إعادة توزيع للسلطة من الأفراد للدولة

قادنا درسنا لإعادة التوزيع النموذجية نظرياً وعملياً إلى الابتعاد تدريجياً عن التناقض الأولي بين الغني والفقير باتجاه تناقض آخر مختلف تماماً ـ بين الأفراد من جهة، والدولة والمؤسسات التجارية الصغيرة من جهة أخرى.

إعادة التوزيع البحتة تنقل الدخل فقط من الأكثر ثراء للأكثر فقراً. يمكن تصور حدوث ذلك عن طريق ضريبة عكسية بسيطة أو دعم

يعطى لذوي الدخل المتدني من عائدات ضرائب خاصة على شرائح الدخل العليا. لكن ليس هذا هو الأسلوب الذي تم العمل به على نطاق واسع. الدولة تقوم بدور الوصية بالنسبة لشريحة ذوي الدخل المتدني وتوزيع الخدمات والمنافع. لتجنب إيجاد «طبقة محمية» وهي حالةُ تمييزٍ قاتل للمساواة السياسية، فقد كان هناك ميل للتوسع في هذه المنافع والخدمات عمودياً بحيث تصل إلى جميع أفراد المجتمع، أي خفض أسعار الطعام وإيجارات المنازل بالنسبة للأغنياء كما بالنسبة للفقراء، ومساعدة الأوفر حظاً في العلاج الطبي بدرجة متساوية مع المحتاجين. نتيجة لذلك، ارتفعت تكلفة هذه الخدمات ارتفاعاً شديداً... ولم يعد بالإمكان مواجهتها عن طريق الضرائب التي يتم تحصيلها من القادرين... الواقع أنه أصبح يتعين على السلطات العامة في سبيل توفير ما يكفي من هذه الخدمات للجميع أن تأخذ ضريبة من الجميع. ويبدو من الدراسة التي أعدتها بعثة السوق الأوروبية إلى المملكة المتحدة أن العائلات من شرائح الدخل الدنيا قد دفعت بشكل إجمالي ضرائب للخزانة البريطانية أكثر مما استفادت منها.

وكلما ازداد المرء تمعناً في الأمر، ازداد يقيناً بأن إعادة التوزيع فعلياً ليست هي إعادة توزيع للدخل الحر من الأغنياء للفقراء، كما كنا نتخيل، بقدر ما هي إعادة توزيع للسلطة من الأفراد إلى الدولة.

إعادة التوزيع حالة عارضة للمركزية؟

وجدنا أنفسنا أثناء استكشافاتنا نصادف تكراراً المركزية باعتبارها التطبيق الرئيسي لسياسات إعادة التوزيع. الدولة، ما دامت تبتر الدخول العليا، يتعين عليها أن تتولى وظائف الادخار والاستثمار

التي كان يقوم بها أصحاب هذه الدخول، وهكذا نصل إلى مركزية الاستثمار. وما دامت الدخول العليا المبتورة لا تستطيع إدامة بقاء نشاطاتٍ اجتماعية معينة، فإن على الدولة أن تقوم بهذا الدور وتدعم هذه النشاطات وتتولى إدارتها. وعندما يصبح الدخل غير كافٍ لتكوين نفقات الأفراد الذين يقومون بالوظائف الاجتماعية الأكثر تعقيداً أو تخصصاً ودفعها، فإن على الدولة أن تتولى أمر تشكيلِ وتمويلِ عملِ أفرادٍ كهؤلاء. وهكذا، فإن تبعات إعادة التوزيع هي التوسع في دور الدولة.

على الجهة المعاكسة، كما رأينا، نجد أن توسع الدولة في الأخذ لا يصبح مقبولاً إلا باتخاذ إجراءات إعادة توزيع. تبعاً لذلك، يحق لنا أن نتساءل عن أيّ من هاتين الظاهرتين الوثيقتي الصلة هي السائدة: هل هي إعادة التوزيع أم المركزية. ويمكننا أن نسأل أنفسنا أليس ما نتعامل معه هنا هو ظاهرة سياسية أكثر منها اجتماعية. هذه الظاهرة السياسية تكمن في تدمير الطبقة التي تتمتع بـ«إمكانات مستقلة» وفي حشد الإمكانات في أيدي المديرين. هذا يؤدي إلى نقلٍ للسلطة من الأفراد إلى الرسميين الذين يميلون لتكوين طبقة حاكمة جديدة مقابل تلك التي تم تدميرها. وثمة ميل خفيف لكنه قابل تماماً للتصور، نحو توفير حصانة لهذه الطبقة الجديدة من بعض الإجراءات المالية الموجهة نحو الطبقة السابقة.

هذا يقود المراقب للتساؤل عن مدى توجه المطالبة بالمساواة ضد عدم المساواة نفسها، ومدى كون هذه المطالبة ضرورية تبعاً لذلك، ومدى توجهها نحو مجموعة معينة من حالات «عدم المساواة» وكونها بالتالي حركة غير واعية نحو تغيير النخب.

ميلتون فريدمان

العلاقة بين الحرية الاقتصادية والحرية السياسية

منذ صدور كتابه (الرأسمالية والحرية) عام ١٩٦٢، كان فريدمان أهم المدافعين عن الأفكار الليبرتارية في الولايات المتحدة. وقد تبنّى بمثابرة وبلاغة رفيعة قضية الحرية الفردية من خلال كتبه، وعموده الذي دام لفترة طويلة في (النيوزويك)، ومسلسله التلفزيوني الشهير (حر في الاختيار) وعدد لا حصر له من المقالات والمقابلات التلفزيونية. ورغم أن تخصصه المهني هو الاقتصاد، الذي نال فيه جائزة نوبل عام ١٩٧٦، فقد اتسع نشاطه إلى أجندات ليبرتارية واسعة، أبرزها إلغاء التجنيد العسكري الإلزامي. وكان فريدمان طيلة معظم حياته المهنية العضو الأبرز في قسم الاقتصاد في جامعة شيكاغو التي أنتجت

فيها مجموعة كبيرة من المفكرين الأكاديميين عدداً كبيراً من الأبحاث المتخصصة أثبتت فشل التدخل الحكومي في عملية السوق. ومن الشخصيات الهامة التي شاركت في ذلك فرانك نايت، وآرون دايركتور، وييل بروزين، وسام بيلتزمان، وخمسة آخرون من حائزي جائزة نوبل، وهم: فريدرك هايك، وجورج ستيغلر، وورونالد كوز، وميرتون ميللر، وغاري بيكر. في هذه المادة المقتطفة من (الرأسمالية والحرية)، يبحث فريدمان في ضرورة الحرية الاقتصادية والملكية الواسعة الانتشار من أجل الحريات المدنية والسياسية.

إنه من السائد كثيراً أن السياسة والاقتصاد أمران منفصلان ولا علاقة لأحدهما بالآخر؛ وأن الحرية الفردية مسألة سياسية بينما أن الرفاهية المادية مسألة اقتصادية، وأن من الممكن ضمّ أيّ نوع من الأنظمة السياسية إلى أي نوع من الأنظمة الاقتصادية، والتطبيق المعاصر الأوضح لهذه الفكرة هو الدفاع عن «الاشتراكية الديموقراطية» من جانب العديد من الذين يدينون في الوقت ذاته القيود التي تفرضها «الاشتراكية الدكتاتورية» على الحرية الفردية في روسيا، وكذلك من هؤلاء المؤمنين بأن من الممكن أن تقوم دولة بتبني الخصائص الأساسية للأنظمة الاقتصادية الروسية وفي الوقت ذاته ضمان الحرية الفردية من خلال تلك الأنظمة السياسية. إن الفكرة التي يتناولها هذا الفصل تتمثل في أن مثل تلك الرؤية مضللة، وأن هناك علاقة جوهرية بين السياسة والاقتصاد بحيث إنه بالإمكان الجمع فقط بين أنظمة سياسية واقتصادية محددة دون غيرها، وأنه على وجه الخصوص لا يمكن لمجتمع اشتراكي أن يكون

في الوقت ذاته ديموقراطياً ضمن مفهوم ضمان الحرية الفردية.

إن الأنظمة الاقتصادية لها دور مزدوج في تأسيس مجتمع حرّ؛ فمن ناحية، الحرية في الأنظمة الاقتصادية هي بذاتها جزء من الحرية بمفهومها الأوسع، وهي هدف نهائي بحد ذاتها. أما في المرتبة الثانية فإن الحرية الاقتصادية كذلك وسيلة لا يستغنى عنها في سبيل تحقيق الحرية السياسية.

إن أولى تلك الأدوار للحرية الاقتصادية تتطلب تأكيداً خاصاً لأن للمفكرين على وجه الخصوص ميلاً قوياً لعدم اعتبار هذه السمة للحرية على أنها مهمّة؛ فهم ينزعون إلى التعبير عن ازدرائهم لما يرونه مظاهر ماديّة للحياة، وإلى اعتبار سعيهم وراء قيمهم السامية المزعومة على أنه على مستوى أعلى من الأهمية، وأنه يستحق اهتماماً خاصاً. لكن، لمعظم مواطني الدولة ــ وإن لم يكن ذلك للمفكرين ــ فإن الأهمية المباشرة للحرية الاقتصادية هي على الأقل بمثل أهميتها غير المباشرة بوصفها وسيلة لتحقيق الحرية السياسية.

فالمواطن البريطاني الذي لم يسمح له بعد الحرب العالمية الثانية بقضاء إجازته في الولايات المتحدة بسبب نظام الرقابة على أسعار الصرف وتحويل العملات الأجنبية قد تم تجريده من حرية أساسية بما لا يقل عن المواطن الأميركي الذي حُرم من فرصته في قضاء عطلته في روسيا بسبب آرائه السياسية. فالحالة الأولى كانت في الظاهر تقييداً اقتصادياً للحرية، بينما كانت الثانية تقييداً سياسياً لها؛ ومع ذلك فإنه لا فرق جوهرياً بين كلتيهما.

إن المواطن الأميركي الذي يجبره القانون على تخصيص ما يقارب

١٠٪ من دخله من أجل شراء نوع معين من عقود التقاعد الذي تقدمه الحكومة؛ فإنه يتم تجريده بالقدر ذاته من حريته الشخصية. إن شدة الشعور بهذا التجريد ومقدار شبهه بالتجريد من الحرية الدينية ــ والتي سيراها الجميع حريةً «مدنية» أو «سياسية» بدلاً من كونها اقتصادية ــ قد تمثل من خلال حدث متعلق بجماعة من مزارعي طائفة أميش؛ فعلى أساس المبدأ، رأت هذه الجماعة البرامج الفيدرالية الإجبارية للشيخوخة انتهاكاً لحريتهم الشخصية الفردية ورفضوا دفع الضرائب أو قبول الإعانات؛ ونتيجة لذلك بيعت بعض مواشيهم في مزاد علنيّ لدفع استحقاقات ضرائب الضمان الاجتماعي. صحيح أن أعداد المواطنين الذين يرون ضمان الشيخوخة الإجباري تجريداً للحرية قد يكون قليلاً؛ لكن المؤمن بالحرية لا يحصي الأنوف أبداً.

إن المواطن الأميركي الذي لا يمتلك ــ ضمن تشريعات العديد من الولايات ــ حرية الالتحاق بالمهنة التي هي من اختياره الخاص إلا إذا حصل على ترخيص لذلك؛ كذلك يتم حرمانه من جزء أساسي من حريته. ومثله أيضاً الشخص الذي يريد استبدال بعضٍ من بضائعه بساعة سويسرية مثلاً لكنه يُمنع من ذلك بسبب حصة نسبية ما (كوتا). وهكذا أيضاً الرجل من كاليفورنيا الذي قد زجّ به في السجن لبيعه دواء (ألكا سيلتزر) بسعر أقل من ذاك الذي فرضته الجهة الصانعة تحت ما يطلق عليه اسم قوانين «التجارة العادلة». وأيضاً المزارع الذي لا يستطيع زراعة كمية القمح التي يرغب في زرعها، وهكذا دواليك. إنه من الواضح أن الحرية الاقتصادية بحد ذاتها جزء مهم للغاية من الحرية بمفهومها الشامل.

باعتبارها وسيلة لتحقيق الحرية السياسية؛ فإن الأنظمة الاقتصادية

مهمة بسبب تأثيرها على تركيز السلطة أو توزيعها؛ فذاك النوع من النظام الاقتصادي الذي يوفر الحرية الاقتصادية مباشرة، وأعني النظام الرأسمالي التنافسي، يشجع كذلك الحرية السياسية لأنه يفصل السلطة الاقتصادية عن السلطة السياسية، وبذلك يمكن لأحدهما أن يوازن الآخر.

إن الدليل التاريخي يتحدث بصوت واحد عن العلاقة بين الحرية السياسية والسوق الحرة. فلا أعلم عن أي مثال في أي مكان أو زمان لمجتمع تميز بقدر كبير من الحرية السياسية، وفي الوقت ذاته لم يستخدم شيئاً شبيهاً بالسوق الحرة لتدبير معظم نشاطه الاقتصادي.

ولأننا نعيش في مجتمع يتمتع بحرية كبيرة، فإننا نميل إلى نسيان كم هو محدودٌ الزمن، والجزء من العالم الذي وُجد فيه مطلقاً شيء شبيه بالحرية السياسية، فغالباً ما كانت حال البشر الاستبداد والعبودية والشقاء؛ إلا أن القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين في العالم الغربي قد أبرزا استثناءات لافتة للنظر للمنحى العام للتطور التاريخي؛ فقد تحققت الحرية السياسية في هذه المرحلة بوضوح بمعية السوق الحرة وتطور المؤسسات الرأسمالية، كالذي حققته الحرية السياسية في العصور الذهبية لليونان وفي العهود الأولى للعصر الروماني.

ويقترح التاريخ أن الرأسمالية تكفي شرطاً أساسياً للحرية السياسية؛ لكنه من الواضح أن ذلك ليس كافياً؛ فإيطاليا الفاشية وإسبانيا الفاشية، وألمانيا خلال العديد من الفترات في السبعين سنة الماضية، واليابان قبل الحربين العالميتين الأولى والثانية، وروسيا القيصرية في العقود التي سبقت الحرب العالمية الأولى؛ جميعها مجتمعات لا

يمكن تصوّرها على أنها حرة سياسياً؛ ومع ذلك كانت المشاريع الخاصة هي الشكل السائد للنظام الاقتصادي في كل منها. لذلك من الممكن، وبوضوح أن تتشكل أنظمة اقتصادية، والتي هي رأسمالية في الأساس، مع أنظمة سياسية غير حرة.

حتى في تلك المجتمعات السالفة الذكر، كان للمواطنين حرية أفضل من هؤلاء في دولة دكتاتورية حديثة مثل روسيا أو ألمانيا النازية، والتي جمعت بين الدكتاتورية الاقتصادية والدكتاتورية السياسية. حتى في روسيا الحكم القيصري، كان ممكناً لبعض المواطنين في بعض الأحوال تغيير وظائفهم دون أخذ تصريح من السلطة السياسية بذلك، حيث وفرت الرأسمالية ووجود الملكية الخاصة بعض الكبح للسلطة المركزية للدولة.

إن العلاقة ما بين الحريتين السياسية والاقتصادية معقدة وليست بأي شكل من الأشكال أحادية الجانب؛ ففي بدايات القرن التاسع عشر كان للبنثاميين والراديكاليين الفلسفيين ميلٌ لاعتبار الحرية السياسية وسيلة نحو الحرية الاقتصادية، وقد آمنوا بكبح الطبقة العاملة عن طريق القيود التي تفرض عليهم، وبأنه لو أعطى الإصلاح السياسي عامة الشعب حق التصويت، لعملوا ما في صالحهم، أي التصويت لسياسة عدم التدخل. وبتأمل الأحداث الماضية، لا يستطيع أحد القول بأنهم كانوا مخطئين في ذلك. ولقد كانت هناك إجراءات عظيمة من الإصلاح السياسي الذي رافقه إصلاح اقتصادي في توجه نحو تحقيق سياسة عدم التدخل تلك. وقد تبع هذا التغيير في الأنظمة الاقتصادية زيادة هائلة في رفاهية الطبقة العاملة.

إن انتصار الليبرتارية البنثامايتية في بريطانيا القرن التاسع عشر تبعه رد فعل نحو زيادة التدخل الحكومي في الشؤون الاقتصادية. وقد تسارعت هذه النزعة نحو الجماعية بقوة، في بريطانيا وغيرها خلال الحربين العالميتين، وأصبحت دولة الرفاه بدلاً عن الحرية السمة المميزة للدول الديموقراطية. وبإدراك الخطر الضمني على الفردانية، خشي المفكرون المنحدرون عن الراديكاليين الفلسفيين ــ على سبيل الذكر: دايسي وميزس وهايك وسايمنز ــ من أن التقدم المستمر نحو السيطرة المركزية على النشاط الاقتصادي سوف يمهد الطريق إلى الرق كما أطلق هايك على تحليله النافذ لهذه العملية، ولقد كان تركيزهم على الحرية الاقتصادية وسيلة لتحقيق الحرية السياسية.

لقد أظهرت الأحداث منذ نهاية الحرب العالمية الثانية علاقة جديدة مختلفة بين الحريتين الاقتصادية والسياسية؛ حيث إن التخطيط الاقتصادي الجماعي قد تعارض فعلاً مع الحرية الفردية، لكنه في بعض الدول على الأقل لم ينتهِ الأمر بقمع الحرية بل بتحوّل السياسة الاقتصادية فيها. وتُقدّم بريطانيا مرة أخرى المثال الأبرز على ذلك: ولربما كانت نقطة التحوّل فيها تكمن في نظام «ضبط الالتزامات» الذي وجد حزب العمّال من الضروري فرضه ــ على الرغم من المخاوف الكبيرة ــ لتنفيذ سياسته الاقتصادية. وإن كان قد تم تنفيذه بالشكل الكامل لتضمّن هذا القانون توزيعاً مركزياً للأفراد على المهن، الأمر الذي كان متعارضاً جداً مع الحرية الشخصية، بحيث تمّ تنفيذه على عدد لا يذكر من الحالات، ثم ألغي بعد أن سرى مفعوله لمدة قصيرة فقط، وقد قاد إلغاؤه هذا نقلة واضحة في السياسة الاقتصادية تميزت باعتماد أقل على «الخطط» و«البرامج» المركزية من خلال تفكيك العديد من القيود، وعن طريق زيادة التركيز على السوق الخاصة. وقد حدث تحوّل مشابه في السياسة

الاقتصادية في معظم الدول الديموقراطية الأخرى.

إن التفسير الأقرب لهذه النقلات في السياسة الاقتصادية هو النجاح المحدود للتخطيط المركزي أو فشله الكامل في تحقيق الأهداف المعلنة. ومن ناحية أخرى، فإن هذا الفشل الذي يعزى في ذاته ــ إلى درجة ما على الأقل ــ للمضامين السياسية للتخطيط المركزي ولانعدام الرغبة في متابعة منطقه عند تنفيذه، يتطلب وطئاً شديداً على الحقوق الخاصة المحفوظة. ومن المحتمل أن تكون هذه النقلة مجرد صدع مؤقت في الاتجاه الجماعي لهذا القرن؛ وحتى إن كان كذلك؛ فإنه يوضح العلاقة الوطيدة بين الحرية السياسية والأنظمة الاقتصادية.

إن الدليل التاريخي وحده لن يكون مقنعاً بشكل كافٍ، ولربما كانت تلك صدفة محضة بأن حدث انتشار الحرية في الوقت ذاته مع نمو المؤسسات الرأسمالية والسوق الحرة، فلماذا يجب أن تكون هناك علاقة بينهما؟ وما هي الروابط المنطقية بين الحريات الاقتصادية والسياسية؟ من خلال البحث في هذه التساؤلات، سوف نمعن النظر أولاً في السوق كعنصر مباشر للحرية، ومن ثم سنتناول العلاقة غير المباشرة بين أنظمة السوق والحرية السياسية، وكنتيجة ثانوية لذلك، ستكون بالتوصل إلى موجز للأنظمة الاقتصادية المثالية في مجتمع يتمتع بالحرية.

نحن الليبراليين؛ إننا نتخذ حرية الفرد، أو ربما العائلة، هدفاً نهائياً لنا في الحكم على الأنظمة الاجتماعية. إن للحرية كقيمة ضمن هذا المفهوم علاقة بالروابط المتبادلة بين الناس، وليس لها أيّ معنىً مهم كان لروبنسون كروزو على جزيرة معزولة ــ من دون غلامه فرايدي

ـ حيث إن كروزو على جزيرته تلك عرضة لـ«التقييد»، ويمتلك «سلطة» محدودة، ولديه فقط عدد محدود من الخيارات لكن ليس لديه مشكلة الحرية بالمفهوم الذي نعنيه بنقاشنا هذا. وبشكل مماثل، في مجتمع ما، ليس للحرية علاقة بما يفعله المرء بحريته، فهي ليست بصفة أخلاقية شاملة لكل الجوانب. وبالفعل؛ فإن هدفاً أساسياً لليبرالي هو ترك المسألة الأخلاقية للفرد ليتصارع معها. إن المسائل الأخلاقية الهامّة «حقاً» هي تلك التي تواجه الفرد في مجتمع حرّ: ما الذي يجب عليه أن يفعله بحريته، وبالتالي فإن هنالك مجموعتين من القيم سيؤكد الليبرالي عليهما: القيم المتعلقة بالعلاقات بين الناس، والتي هي السياق الذي تحدده من خلاله الأولوية الأولى للحرية؛ والقيم ذات الصلة بالفرد في ممارسته لحريته، والتي هي مجال الأخلاقيات والفلسفة الفردية.

يصوّر الليبرالي البشر على أنهم كائنات ناقصة، ويرى مسألة النظام الاجتماعي مشكلة سلبية متمثلة في منع «الأشرار» من التسبب بالأذى بالقدر ذاته من تمكين «الأخيار» من عمل الخير، وبالطبع فإن «الأشرار» و«الأخيار» قد يكونون الأشخاص ذاتهم، وذلك اعتماداً على من يقوم بالحكم عليهم.

إن المشكلة الأساسية للنظام الاجتماعي هي كيفية تنسيق النشاطات الاقتصادية لأعداد كبيرة من الناس؛ فحتى في المجتمعات الرجعيّة نسبياً، لا بد من تقسيم شامل للعمل والتخصص في الوظائف من أجل الاستغلال الفعّال للموارد المتوفرة. أمّا في المجتمعات المتقدمة، فإن المعيار الذي يجب أن يكون عليه النظام من أجل الاستغلال الأمثل للفرص التي يقدمها العلم والتكنولوجيا الحديثة هو أكبر بكثير. ففي الواقع، ينخرط

الملايين من الناس في توفير الخبز اليومي بعضهم لبعض، فضلاً عن سياراتهم السنوية. إن التحدي الذي يواجهه المؤمن بالحرية هو التوفيق بين اعتماد الناس بعضهم على بعض بالشكل الكبير هذا، وبين الحرية الفردية.

أساساً ثمة طريقتان للتنسيق بين النشاطات الاقتصادية لملايين الناس: إحداهما هي التوجيه المركزي المتضمن استخدام القهر، أي تقنية القوة العسكرية والدولة الدكتاتورية الحديثة. والثانية هي التعاون الطوعيّ للأفراد، أي تقنية ميدان السوق.

إن إمكانية التنسيق من خلال التعاون الطوعي تعتمد على القضية الأساسية ــ والتي على الرغم من ذلك كثيراً ما لا تؤخذ في الحسبان ــ أن ينتفع كلا الطرفين في المعاملات الاقتصادية منها، شرط أن تكون الصفقة اختيارية من كلا الجانبين ومعلناً عنها.

لذلك يمكن للتبادل التجاري إحداث ذاك التنسيق دون إجبار. والنموذج العملي لمجتمع منظم من خلال التبادل الطوعيّ هو اقتصاد تبادل المشاريع الحرة الخاصّة والذي أطلقنا عليه اسم الرأسمالية التنافسية.

في أبسط أشكاله، يتألف مثل ذاك المجتمع من عدد من الأسر المستقلة ــ مجموعة من عائلة روبنسون كروزو إن جاز التعبير ــ بحيث تستخدم كل أسرة منها الموارد التي تحت تصرفها لإنتاج السلع والخدمات التي تقوم بمبادلتها بسلع وخدمات تنتجها أسرٌ أخرى، وفق شروط مقبولة بشكل تبادلي لكل من طرفي الصفقة؛ وبذلك تتمكن من تلبية احتياجاتها بشكل غير مباشر من خلال

إنتاج السلع والخدمات للآخرين بدلاً عن الطريقة المباشرة في إنتاج البضائع لاستخدامها الفوري الخاص بها. إن الحافز من وراء تبنّي هذا المسلك غير المباشر هو بالطبع الإنتاج الزائد الذي وفره تقسيم العمل والتخصص في الوظائف؛ فكون أن للأسرة دوماً الخيار في الإنتاج المباشر لذاتها؛ فإنها لا تحتاج إلى الدخول في أية عمليات مبادلة إلا إذا كانت منتفعة منها، وهكذا لن يحدث أي تبادل ما لم ينتفع كلا الطرفين منه، وبذلك يتحقق التعاون من دون إجبار.

إن التخصص في الوظائف وتقسيم العمل ما كان ليحقق نجاحاً عظيماً لو كانت الوحدات الإنتاجية الأساسية مقتصرة على الأسر. ففي المجتمع الحديث قد ذهبنا إلى أبعد من ذلك بكثير، حيث قمنا بإدخال المشاريع المتوسطة بين الأفراد، في قدراتهم كمزودين للخدمات، وكونهم المشترين للبضائع. وبشكل مماثل، ما كان للتخصص في الوظائف وتقسيم العمل ليحقق النجاح لو كان علينا الاستمرار في الاعتماد على مقايضة منتج ما مقابل آخر، ونتيجة لذلك، تم إدخال النقود وسيلة لتسهيل عمليّات التبادل، وليصبح في الإمكان تقسيم عمليات الشراء والبيع إلى نوعين.

بالرغم من الدور المهم للمشاريع والأموال في اقتصادنا الفعلي، وبالرغم من المشاكل الكثيرة والمعقدة التي تثيرها تلك المشاريع والأموال؛ فإن السمة الرئيسية لتقنية السوق في تحقيق التنسيق تظهر بشكل تام في الاقتصاد التبادلي البسيط الذي لا يشتمل على مشاريع ولا على أموال؛ بحيث إنه في مثل ذاك النموذج البسيط ــ وكذلك في الاقتصاد المعقد لتبادل الأموال والمشاريع ــ يكون التعاون فردياً واختيارياً بشكل تام بشرط: (أ) أن تكون المشاريع خاصة بحيث تكون الأطراف النهائية المتعاقدة أفراداً؛ و(ب) أن

يكون الأفراد أحراراً بشكل فعال في الدخول أو عدم الدخول في أية عمليات تبادلية بعينها، وبذلك تكون كل صفقة اختياريةً بشكل تامّ.

إن من السهل جداً وضع هذه الشروط بلغة عامة بدلاً عن شرحها بالتفصيل، أو بدلاً من التخصيص بدقة لتلك الأنظمة المؤسساتية الأكثر فاعلية في المحافظة عليها. وبالفعل، فإن الكثير مما كتب في الاقتصاد التطبيقي يهتم بهذه التساؤلات على وجه الخصوص. إن الضرورة الأساسية هي المحافظة على القانون والنظام لمنع القهر الجسدي عن أي فرد من الأفراد من قبل آخر، وكذلك فرض تعاقدات يتم الدخول فيها اختيارياً؛ وبالتالي إعطاء حرية التصرف بالمال للخاصة. بالإضافة لذلك؛ فقد تظهر المشكلات الأكثر صعوبة بسبب الاحتكار ـ الذي يثبط الحرية الفعالة عن طريق حرمان الأفراد من خياراتهم في تبادلات تجارية بعينها ـ وبسبب «تأثيرات الجوار» والتي هي التأثيرات على الطرف الثالث الذي هو من غير المناسب تكليفه أو مكافأته.

طالما أنه تمت المحافظة على الحرية الفعالة في التبادل التجاري، فإن السمة الرئيسية لنظام السوق للنشاط الاقتصادي ستكون منع الفرد من التدخل بشؤون الآخر في ما يتعلق بمعظم نشاطاته: فيُصان المستهلك من قهر البائع بسبب وجود باعة آخرين يستطيع التعامل معهم، ويُصان البائع من إجبار المستهلك بسبب وجود مستهلكين آخرين في إمكانه البيع لهم، ويُصان العامل قهر صاحب العمل بسبب توفر غيره يستطيع العمل عندهم، وهلم جراً، بحيث تحقق السوق ذلك بطريقة موضوعيّة وبدون سلطة مركزية.

وفي الحقيقة، فإن أحد الأسباب الأساسية لمعارضة الاقتصاد الحرّ هو على وجه الخصوص أداؤه لهذه المهمة بفاعلية؛ فهو يقدم للناس ما يرغبون فيه بدلاً ممّا تعتقده جماعة محددة بالذي يجب عليهم أن يرغبوا فيه، وإن معظم الآراء المعادية للسوق الحرة مبنية على عدم إيمان بالحرية ذاتها.

إن وجود السوق الحرة لا يلغي بالطبع الحاجة إلى الحكومة؛ بل على العكس من ذلك، فإن للحكومة دوراً أساسياً بصفتها منبراً يحدد «قواعد اللعبة» وحكَماً يفسّر ويفرض القواعد المتفق عليها. والذي تقوم به السوق هو تقليل مجال المسائل التي يجب البتّ فيها من خلال الوسائل السياسية؛ وبالتالي التقليل من مدى الحاجة إلى الحكومة للمشاركة مباشرة في اللعبة. إن الصفة البارزة للعمل من خلال القنوات السياسية هي أنها تميل إلى الحاجة أو إلى فرض خضوع كبير. ومن جهة أخرى، تكمن الفائدة العظمى للسوق بأنها تسمح بتنوع كبير. إنها ـ بالمفهوم السياسي ـ نظام تمثيل نسبيّ، أي نظام انتخابي تمنح الجماعات والأحزاب السياسية بمقتضاه مقاعد في البرلمان تتناسب وقوتها الشعبية أو قوتها الاقتراعية الفعلية، بحيث يستطيع كل شخص بالتصويت للون رباط العنق الذي يريده ـ إن جاز هذا التعبير ـ وليس عليه رؤية اللون الذي ترغب فيه الأغلبية، ومن ثمّ إن كان من ضمن الأقلية فعليه الاستسلام.

هذه هي خاصية السوق التي نشير إليها عندما نقول بأن السوق توفر حرية اقتصادية؛ لكن لهذه الصفة أيضاً مضامين تذهب إلى أبعد بكثير من المفهوم الضيق للاقتصاد. إن الحرية السياسية تعني انعدام قهر الفرد من قبل أنداده. والخطر الرئيسي على الحرية هو امتلاك القوة على القهر، ولكونها في يد الملك أو الدكتاتور أو

حكم الأقلية أو أغلبية آنية. وتتطلب حماية الحرية التخلص من مثل ذاك التمركز للسلطة على أكبر قدر ممكن، ونشر وتوزيع أية سلطة ليس بالإمكان إلغاؤها ـ أي إيجاد نظام من الضبط والتوازن. وبتخليص نظام النشاط الاقتصادي من سيطرة السلطة السياسية، ستتخلص السوق من هذا المصدر للسلطة القهرية، ويمكّن ذلك القوة الاقتصادية من أن يكون مصدر ضبطٍ للسلطة السياسية بدلاً من كونها تعزيزاً لها.

من الممكن نشر السلطة الاقتصادية بشكل واسع، ولا قانون حماية يجبر على أن يكون نمو مراكز جديدة للقوة الاقتصادية على حساب المراكز القائمة. من جهة أخرى، فإن السلطة السياسية أكثر صعوبة في إبطال مركزيتها، بحيث إن من الممكن أن توجد العديد من الحكومات الصغيرة المستقلة بعضها عن بعض، لكنه يصعب جداً الإبقاء على العديد من المراكز الصغيرة المتكافئة للسلطة السياسية ضمن حكومة واحدة كبيرة، وهو أصعب من وجود العديد من المراكز للقوة الاقتصادية ضمن اقتصاد واحد كبير. ومن الممكن أن وجود العديد من أصحاب الملايين ضمن اقتصاد واحد كبير، لكن هل بالإمكان وجود أكثر من قائد واحد فذ حقاً، أي شخص واحد تتوجه إليه طاقات أبناء بلده وحماستهم؟ إن حصلت الحكومة المركزية على السلطة، فمن الأرجح أن يكون ذلك على حساب الحكومات المحلية. يبدو أن هناك شيئاً كمجموع ثابت للسلطة السياسية ليتم توزيعه، وبناء على ذلك، إن تم ضم السلطة الاقتصادية إلى السلطة السياسية، فإن التمركز يبدو حتمياً على الأغلب. من جهة أخرى، إن تم الإبقاء على السلطة الاقتصادية في أيدٍ غير تلك التي تمتلك السلطة السياسية، فإنها ستعمل كنقطة ضبط واختبارٍ للسلطة السياسية.

إن قوة هذه المناقشة النظرية قد يمكن توضيحها بالشكل الأفضل من خلال الأمثلة. دعنا نتناول أولاً مثالاً فرضياً قد يساعد على توضيح النقاط الأساسية للموضوع، ومن ثم سنتناول بعض الأمثلة الحقيقية من التجارب الراهنة، والتي نوضح من خلالها الطريقة التي تقوم بها السوق بالمحافظة على الحرية السياسية.

إن إحدى سمات المجتمع الحرّ هي بالتأكيد حرية الأفراد في تأييد ونشر أي تغيير جذري في بنية المجتمع بشكل صريح، ما دام هذا التأييد مقتصراً على الإقناع ولا يتضمن استخدام القوة أو أية أشكال أخرى من القهر. إن من علامات الحرية السياسية لمجتمع رأسمالي أن يستطيع الناس تأييد الاشتراكية بصراحة والعمل لصالحها. وبشكل مماثل، ستتطلب الحرية السياسية في مجتمع اشتراكي أن يكون الناس أحراراً في تأييد إدخال النظام الرأسمالي إليه. فكيف بالإمكان حماية حرية تأييد الرأسمالية في مجتمع اشتراكي والمحافظة عليها؟

من أجل أن يؤيد الناس أي شيء لا بد في المرتبة الأولى أن يكونوا قادرين على كسب عيشهم، وهذا يثير مقدماً مشكلة في المجتمع الاشتراكي، حيث جميع الوظائف هي تحت السيطرة المباشرة للسلطات السياسية. وسوف يتطلب الأمر نكراناً للذات ـ الذي برزت صعوبته من خلال التجربة في الولايات المتحدة عقب الحرب العالمية الثانية في مشكلة «الأمن» بين موظفي السلطة الفيدرالية ـ في سبيل أن تسمح حكومة اشتراكية لموظفيها بتأييد سياساتٍ تتعارض مباشرة مع مذهب الدولة الرسمي.

لكن دعنا نفترض وقوع مثل هذا الفعل من نكران الذات، فمن

أجل أن يكون تأييد الرأسمالية مؤثراً، يجب أن يكون أنصاره قادرين على تمويل قضيتهم ـ لعقد اجتماعات عامة، وإصدار النشرات، وتمويل برامج إذاعية، وإصدار الصحف والمجلات وهلم جراً ـ فكيف باستطاعتهم جمع الموارد المالية لذلك؟ إذ قد يوجد في المجتمع الاشتراكي أناس ذوو دخل مرتفع، وربما حتى مبالغ لرؤوس أموال ضخمة على شكل تعهدات حكومية وأمثالها، لكن لا بد أن يكون هؤلاء من كبار موظفي الدولة. إنه من الممكن تصوّر موظف اشتراكي صغير قادر على الاحتفاظ بعمله على الرغم من تأييده الصريح للرأسمالية؛ لكن من السذاجة تصوّر كبار ضباط الاشتراكية يمولون مثل تلك النشاطات «الهدامة».

إن الحلّ الوحيد للموارد المالية سيكون بجمع مبالغ صغيرة من عدد كبير من الموظفين الصغار، لكن هذا ليس بجواب واقعيّ؛ فلتحقيق ذلك لا بد أولاً من إقناع العديد من الأشخاص بذلك، ومشكلتنا بأكملها تكمن في كيفية البدء وتمويل الحملة من أجل هذا الهدف على الأخص. لم يُصر إلى تمويل الحركات الراديكالية في المجتمعات الرأسمالية بهذه الطريقة بتاتاً؛ بل تم دعمهم بشكل نموذجي من قبل عدد قليل من الأغنياء الذين تم إقناعهم ـ من قبل فريدريك فاندربيلت فيلد، أو أنيتا مكورميك بلين، أو كورليس لامونت ـ في ذكر بعض الأسماء التي برزت أخيراً، أو من قبل فريدريك إنجلز إذا عدنا إلى زمن أبعد من ذلك. إن هذا من دور عدم المساواة في الثراء، في المحافظة على الحرية السياسية والذي قليلاً ما يتم الانتباه له؛ إنه دور الأنصار.

يتطلب الأمر في المجتمع الرأسمالي مجرد إقناع بعض الأغنياء للحصول على الأموال لترويج أية فكرةٍ كانت ـ بشكل مثير

للاستغراب ــ وهناك العديد من هؤلاء الناس الذين يؤلفون مراكز مستقلة للدعم. وبالفعل، لا ضرورة حتى لإقناع الناس أو المؤسسات المالية التي تتوفر لديها الأموال الداعمة بوقع الأفكار التي سيتم ترويجها على الآذان، بل تكون الحاجة فقط إلا إقناعهم بأن ذاك الترويج قد يكون مثمراً مالياً، أي أن الصحيفة أو المجلة أو الكتاب أو أية وسيلة استثمار أخرى ستكون مربحة. فالناشر التنافسي ــ على سبيل المثال ــ لا يستطيع تحمّل تكاليف نشر نص بمجرد أنه مقتنع به شخصياً؛ بل يجب أن يكون مقياسه إمكانية أن تكون السوق كبيرة بالحد الكافي ليعود عليه بعائد مُرضٍ لاستثماره هذا.

وبهذه الطريقة تكسر السوق تلك الحلقة المفرغة وتجعل بالإمكان في النهاية تمويل مثل تلك المضاربات بأخذ مبالغ صغيرة من العديد من الأشخاص دون الحاجة في البداية إلى إقناعهم بذلك. ولا توجد مثل تلك الخيارات في المجتمع الاشتراكي؛ بل تكون الدولة فقط ممتلكة لكامل السلطة.

دعنا نتوسع في خيالنا ونفترض بأن الحكومة الاشتراكية على اطلاع بهذه المسألة، وأنها تتكون من أشخاص توّاقين لحماية الحرية؛ فهل من الممكن أن توفر الموارد المالية لذلك؟ ربما، لكن من الصعب تخيل ذلك. إنها قد تشكل دائرة رسمية لتقديم العون المالي للدعاية الهدامة. لكن كيف ستختار من ستقدم له العون؟ فإن تم دعم كل من يطلب ذلك ستجد نفسها سريعاً وقد نفدت منها الأموال، حيث الاشتراكية لا تستطيع إلغاء القانون الاقتصادي الأساسي بأن السعر المرتفع بقدر كافٍ يستدعي طلباً كبيراً. إذاً جعلنا تأييد القضايا الراديكالية مربحة بالقدر الكافي، فسيكون دعم هذا التأييد غير محدود.

علاوة على ذلك، فإن حرية تأييد القضايا غير المرغوبة لا تتطلب أن يكون مثل ذاك التأييد دون ثمن؛ بل على العكس من ذلك، لن يكون أي مجتمع مستقراً إن كان تأييد التغيّرات الجذرية فيه غير مكلفٍ أو يلزمه الدعم القليل. من المقبول تماماً أن يقدم الأفراد تضحيات لتأييد القضايا التي يؤمنون فيها بإخلاص، وبالفعل، إنه من المهم أن تقتصر الحرية على هؤلاء الذين هم على استعداد لنكران ذاتهم، وإلا تنحلّ الحرية إلى فجور وعدم مسؤولية. وإنه لأمر أساسي أن تكون تكلفة تأييد القضايا غير المرغوبة مقدوراً عليها وليست ممنوعة.

إننا لم ننتهِ بعد، ففي مجتمع ذي سوق حرة يكفي توفر الدعم المالي، فمزوّدو الورق على استعداد لبيعه لـ(ديلي ووركر) كاستعدادهم كذلك لبيعه لـ(الوول ستريت جورنال). أمّا في مجتمع اشتراكي، فلن يكون كافياً توفر الأموال؛ فعلى المؤيد الافتراضي للرأسمالية إقناع مصنع ورق حكوميّ ليبيعه له، وعليه إقناع المطبعة الحكومية بطباعة نشراته، ومكتب بريد حكومي لنشرها بين الناس، ووكالة حكومية ليستأجر منها قاعة يلقي فيها خطاباته، وهلمّ جراً.

قد تكون هناك طريقة ما يستطيع المرء من خلالها التغلب على هذه الصعوبات وحماية الحرية في مجتمع اشتراكي، فلا يمكن أن نقول إن ذلك مستحيل تماماً. لكن من الواضح وجود عقبات حقيقية أمام إقامة مؤسسات تحمي فرصة الانشقاق عن مذهب الدولة بفاعلية، وبالقدر الذي أعلمه، لا أحد من هؤلاء الذين كانوا متعاطفين مع الاشتراكية، وفي الوقت ذاته مع الحرية، كان حقاً على قدر هذه المواجهة، أو حتى قام ببداية جديرة بالاعتبار في تطوير الأنظمة

المؤسساتية التي قد تسمح بتحقيق الحرية تحت لواء الاشتراكية؛ بل على النقيض من ذلك، فإنه من الواضح كيف أن المجتمع الرأسمالي ذا السوق الحرة يقوم برعاية الحرية.

إن مثالاً واقعياً بارزاً على هذه المبادئ النظرية هو تجربة ونستون تشرتشل: فمنذ عام ١٩٣٣ حتى نشوب الحرب العالمية الثانية، لم يُسمح له الحديث عبر الإذاعة البريطانية التي كانت بالطبع حكراً حكومياً تديرها هيئة الإذاعة البريطانية، على الرغم من أنه قد كان في هذه المرحلة شخصية قيادية بارزة في بلده، وعضواً في البرلمان، ووزيراً سابقاً في مجلس الوزراء، وكان يحاول جاهداً بكل وسيلة ممكنة إقناع أبناء بلده باتخاذ خطوات جادة في وجه تهديدات ألمانيا الهتلريّة؛ لقد تم منعه من التحدث إلى الشعب البريطاني عبر الإذاعة لأن هيئة الإذاعة البريطانية كانت حكراً للحكومة وكان موقفه هذا «مثيراً للجدل».

مثال بارز آخر ما ورد في (التايم)، عدد ٢٦ كانون الثاني عام ١٩٥٩، والذي كان يتعلق بـ«تلاشي القائمة السوداء». وتخبرنا قصة (التايم):

> إن حفل تقديم جوائز الأوسكار هو أكبر احتفالية لهوليوود للكرامة الإنسانية، إلا أن الكرامة قد استبيحت قبل سنتين مضتا عندما تم إعلان روبرت ريتش أفضل كاتب عن فيلم «الشجاع»، ولم يتقدم أحد لتسلّم الجائزة، حيث كان ذلك اسماً مستعاراً يخفي واحداً من بين ١٥٠ كاتباً... قد دونت صناعة الأفلام أسماءهم على القائمة السوداء منذ عام ١٩٤٧ للاشتباه في أنهم شيوعيون أو من رفاقهم المسافرين. لقد كانت

تلك القضية مربكة بشكل خاص لأن أكاديمية الأفلام السينمائية كانت قد منعت أي شيوعيّ أو من أنصار التعديل الخامس من المشاركة في مسابقة الأوسكار. وقد تمت في الأسبوع الماضي وبشكل غير متوقع إعادة صياغة قانون الشيوعية ولغز هوية ريتش الحقيقية.

لقد تبين أن ريتش هو دالتون ترمبو، أحد العشر الأوائل من كتّاب هوليوود، الذي رفض الشهادة في جلسات عام ١٩٤٧ حول موقف صناعة الأفلام من الشيوعية. وقد صرّح المنتج فرانك كينغ والذي أصرّ بشدة على أن روبرت ريتش كان «شاباً صغيراً ذا لحية من إسبانيا»: «إن علينا التزاماً تجاه مساهمينا بشراء أفضل النصوص التي نستطيع الحصول عليها، وقد جاءنا ترمبو بنص «الشجاع» وقد قمنا بشرائه»...

لقد كانت تلك في الواقع النهاية الرسمية لقائمة هوليوود السوداء، أمّا بالنسبة للكتاب الممنوعين من المشاركة فقد كانت النهاية غير الرسمية قبل ذلك بكثير. إن ١٥٪ على الأقل من أفلام هوليوود الحاليّة كتبها من قبل أعضاء القائمة السوداء. وقد ذكر المنتج كينغ: «توجد أشباح في هوليوود أكثر منها في مقبرة (فوريست لون)، ولقد استخدمت كل شركة في المدينة أعمال أشخاص من القائمة السوداء. إننا فقط أوّل من قام بتأكيد ما يعلمه الجميع».

قد يؤمن المرء ــ مثلما أفعل أنا ــ بأن الشيوعية ستدمر جميع حرياتنا، وقد يعارض المرء هذا المذهب قدر استطاعته؛ ومع ذلك وفي الوقت ذاته، يؤمن كذلك بأنه في مجتمع حرّ لا يُحتمل منع فرد من عمل ترتيبات اختياريّة مع آخرين يبادلونه المنفعة بسبب أنه

يؤمن بالشيوعية أو يحاول ترويجها، فحريته تشمل حريته في الدعوة إلى الشيوعية، وتشمل الحرية كذلك حرية الآخرين في عدم التعامل معه تحت تلك الظروف. لقد كانت قائمة هوليوود السوداء عملاً مناقضاً للحرية ومدمراً لها، لأنه كان تآمراً يستخدم وسائل قسرية لمنع تبادلٍ اختياريّ. ولم ينجح، لأن السوق على وجه الخصوص جعلت الأمر مكلفاً في أن يبقي الناس تلك القائمة. إن التشجيع التجاري ـ حقيقة أن للأشخاص الذين يديرون المشاريع حافزاً في كسب أكبر قدر ممكن من المال ـ قد قام بحماية حرية الأفراد الذين تم إدراجهم على القائمة السوداء بمنحهم شكلاً بديلاً لتوظيفهم، وكذلك بمنح الناس حافزاً لتوظيفهم.

لو كانت هوليوود وصناعة الأفلام مشاريع حكومية، أو لو كانت مسألة التوظيف في بريطانيا من شأن هيئة الإذاعة البريطانية، لكان من الصعب تصديق أن العشرة الأوائل من كتّاب هوليوود أو أمثالهم قد وجدوا أماكن عمل لهم. وبشكل مماثل، من الصعب التصديق بأنه في ظل تلك الظروف لتمكن أشد أنصار الفردانية أو المشاريع الخاصة ـ أو في الحقيقة أشد أنصار أية رؤية جديدة غير الرؤية السائدة ـ من إيجاد وظائف يعملون فيها.

مثال آخر على دور السوق في حماية الحرية السياسية ظهر من خلال تجربتنا مع مذهب المكارثية؛ فبعيداً كلياً عمّا تضمنه من مواضيع جوهرية، ووقائع التهم التي نسبت إليه، ما الحماية التي نالها الأفراد، وعلى الأخص موظفو الدولة، في وجه التهم غير المسؤولة والتحقيقات في شؤونٍ كان الكشف عنها مخالفاً لالتزاماتهم؟ إن لجوءهم للتعديل الخامس كان مهزلة فارغة دون وجود بديل للتوظيف الحكومي لهم.

إن حمايتهم الأساسية كانت وجود اقتصاد السوق الخاصة التي استطاعوا من خلالها تحصيل عيشهم. وهنا أيضاً لم تكن الحماية مطلقة، فقد كان العديد من أصحاب العمل المحتملين من القطاع الخاص ـ سواء كانوا على خطأ أو صواب ـ غير راغبين في توظيف هؤلاء المُشهَّر بهم. وقد يكون السبب في ذلك أنه كان هناك تبرير قليل جداً للتكاليف المفروضة على العديد من الناس الذين لهم صلة بالموضوع أكثر منه للتكاليف المفروضة بشكل عام على الأشخاص الذين يؤيدون القضايا غير المرغوبة. لكن النقطة الأساسية هي أن التكاليف كانت محدودة غير أنها لم تكن ممنوعة، كما كان من الممكن أن تكون فيما لو كان التوظيف الحكومي هو الخيار الوحيد أمامهم.

من الجدير بالملاحظة أن جزءاً كبيراً بشكل غير متكافئ من الناس الذين لهم صلة بالموضوع قد توجهوا بوضوح إلى الأقسام الاقتصادية الأكثر تنافسية ـ مثل المشاريع الصغيرة، والتجارة، والزراعة ـ حيث إن السوق أقرب ما تكون إلى السوق الحرة المثالية. فلا أحد يشتري الخبز وهو يعلم فيما إذا كان القمح الذي صنع منه قد زرعه شيوعي أو جمهوري، أو من دستوري أو فاشي، أو ـ بقدر ما قد يكون له علاقة بالموضوع ـ أميركي من أصل أفريقي أو أميركي من أصل أوروبي. ويوضح هذا كيف تفصل السوق بطريقة موضوعية النشاطات الاقتصادية عن الآراء السياسية، وتحمي الأفراد من التمييز الجائر بينهم في نشاطاتهم الاقتصادية لأسباب لا علاقة لها بإنتاجيتهم، سواء كانت هذه الأسباب متعلقة بآرائهم أو لونهم.

وكما يقترح هذا المثال، فإن أكثر الجماعات في مجتمعنا التي يُراهن

عليها في حماية الرأسمالية التنافسية وتعزيزها هي تلك الجماعات الصغيرة التي قد تصبح بسهولة هدفاً للريبة والعداوة من جانب الأكثرية: مثل الأميركيين من أصول أفريقية، واليهود، والأجانب، في ذكر الحالات الأكثر وضوحاً فقط. ومع ذلك؛ وبشكل غريب، فإن خصوم السوق الحرة ـ الشيوعيين والاشتراكيين ـ قد تم تجنيدهم بطريقة غير متكافئة من بين تلك الجماعات؛ فبدلاً من إدراكهم أن وجود السوق الحرة قد قام بحمايتهم من مواقف الآخرين من أبناء بلدهم، ينسبون هذا التمييز المتخلف للسوق.

فريدريك إيه. هايك

نظام السوق أو عوامل تفاعلات السوق

يدرس هايك في هذا المثال من كتاب (القانون، والتشريع، والحرية ـ المجلد ٢) نوعاً معيناً من النظام التلقائي: عمليات السوق. وهو يميز هنا أيضاً بين النظام «المصنوع» ـ الذي يطلق عليه في إطار السوق «اقتصاد»، مثل أسرة، أو مؤسسة، أو منظمة أخرى ـ والنظام «المطبوع» الذي يفضل أن يسميه «عوامل تفاعلات السوق» (Catallaxy) بدلاً من اقتصاد.

وهو يؤكد على أن المجتمع العظيم مترابطٌ ـ أي أنه قد تم تمكين الناس من التعاون عبر مسافات كبيرة ـ عن طريق الاقتصاد والعلاقات، لكن ذلك لا يعني أن الأهداف الاقتصادية لها الأولوية على الأهداف الأخرى. «ليس هناك، في الملاذ الأخير، أهدافٌ اقتصادية». بل

الناس يستخدمون وسائل اقتصادية لتحقيق أهداف هي، في نهاية المطاف، غير اقتصادية. اتّباع قواعد السلوك العادل يوفر الفرصة لمزيد من الناس لتحقيق مزيد من الأهداف أكثر مما يمكن تحقيقه عن طريق أي نظامٍ آخر.

طبيعة نظام السوق

بحثنا في الجزء الثاني الملامح العامة لجميع الأنظمة التلقائية، ومن الضروري الآن أن نفحص بمزيد من الاستفاضة العوامل الخاصة التي يمتلكها نظام السوق وطبيعة المنافع التي ندين بها لها. هذا النظام يخدم أهدافنا ليس فقط مثل سائر الأنظمة، عن طريق توجيه تصرفاتنا وإيجاد علاقةٍ معينة بين توقعات مختلف الأشخاص، بل أيضاً، بمعنىً يتعين علينا الآن أن نوضحه بمزيد من الدقة، عن طريق زيادة إمكانات كل إنسان أو فرصه في تحقيق سيطرةٍ أكبر على مختلف السلع (أي السلع والخدمات) مما نستطيعه بأي طريقة أخرى. بيد أننا سنرى أن هذا الأسلوب في تنسيق التصرفات الفردية سيؤمن درجة كبيرة من تصادف التوقعات والاستخدام الفعال لمعارف ومهارات الأعضاء العديدين، فقط على حساب خيبة أمل دائمة لبعض التوقعات.

يتعين علينا، لكي نفهم تماماً طبيعة هذا النظام، أن نحرر أنفسنا من الربطِ المُضَلِّل الذي يوحي به وصفُهُ «كاقتصاد». الاقتصاد، بالمعنى الدقيق للكلمة، الذي يمكن أن نصف به إدارة منزل أو شركة أو مؤسسة استثمارية يتكون من نشاطات معقدة يتم من خلالها تخصيص مجموعة من الوسائل طبقاً لخطة موحدة بين الأهداف

المتنافسة وفقاً لأهميتها النسبية. نظام السوق لا يخدم نظاماً مفرداً للأهداف على هذا النحو. ما يطلق عليه عادة اقتصاد اجتماعي أو وطني هو بهذا المعنى ليس اقتصاداً مفرداً، بل شبكة من اقتصادات عديدة متداخلة. نظام اقتصادٍ كهذا يشترك، كما سنرى، مع الاقتصاد بمفهومه الصحيح في بعض الخواص الشكلية لكن ليس مع أهمها: نشاطاتُه ليست محكومة بطبقة واحدة أو سلسلة من الأهداف. الاعتقادُ بأن النشاطات الاقتصادية للأفراد في المجتمع هي أو ينبغي أن تكون جزءاً من اقتصادٍ واحد بالمعنى الدقيق لهذا المصطلح، وأن ما يوصف عادة باعتباره اقتصاد بلدٍ أو مجتمع ينبغي أن يكون منظماً ومقاماً بنفس معايير اقتصاد صحيح، هو مصدر رئيسي للخطأ في هذا المجال. لكننا، عندما نتحدث عن اقتصادِ بلدٍ ما، أو العالم، فإننا نستخدم مصطلحاً يوحي بأن هذه الأنظمة ينبغي أن تكون إدارتها على أسس اشتراكية وأن يتم توجيهها وفقاً لخطة مفردة لكي تخدم نظاماً موحداً من الأهداف. وفيما الاقتصاد الصحيح هو مؤسسة بالمعنى الفني الذي عرَّفنا فيه ذلك المصطلح، أي ترتيبات مقصودة لاستخدام الوسائل المعروفة لجهة مفردة، فإن نظام السوق لا هو محكومٌ ولا يمكن حكمه بطبقةٍ مفردة من الأهداف كهذه؛ إنه يخدم تعددية أهدافٍ منفصلة وغير متكافئة لجميع أعضائه كلاً على حدة.

التشوش الذي نشأ عن غموض كلمة اقتصاد هو بدرجة من الخطورة بحيث يبدو من الضروري، بالنسبة لأغراضنا الحالية، أن نحصر استخدامها بشدة بالمعنى الأصلي الذي تصف فيه جملة من التصرفات المنسقة المدبرة مسبقاً لخدمة طبقة مفردة من الأهداف، وتبنّي مصطلح آخر لوصف نظام الاقتصادات المتداخلة العديدة التي تشكل نظام السوق. وحيث إن كلمة «تفاعلات» (Catallactics)

كانت قد طُرحت منذ زمن طويل لوصف العلم الذي يبحث في نظام السوق، وقد تم إحياء استخدام هذا المصطلح أخيراً، فإنه يبدو من المناسب تبني مصطلح مماثل لنظام السوق نفسه. كلمة (Catallactics) مشتقة من فعلٍ في اللغة اليونانية هو (Katallattein) أو (Katallassein) الذي يعني، بشكل خاص، ليس فقط «التبادل» بل أيضاً «القبول في المجتمع» و«التحول من عدو إلى صديق». ومن هذه الكلمة تم اشتقاق النعت (Catallactics) ليحل محل «اقتصادي» في وصف ذلك النوع من الظواهر الذي يتعامل به علم التفاعلات (Catallactics). لم يكن قدماء اليونان يعرفون هذا المصطلح كما لم تكن لديهم كلمة مشابهة؛ ولو كانوا قد كونوا كلمة من هذا القبيل فربما كانت ستكون (Katallaxia). من هنا، نستطيع نحت مصطلح بالإنكليزية (Catallaxy)، والذي سنستخدمه لوصف النظام الذي تشكل بفعل التعديلات المتبادلة لاقتصادات فردية متعددة في السوق. من هنا فإن عوامل تفاعلات السوق أو (Catallaxy) هي ذلك النوع الخاص من النظام التلقائي الذي تنتجه السوق من خلال أشخاص يتصرفون بموجب قواعد قانون الملكية والأضرار والتعاقدات.

المجتمع الحر هو مجتمع تعددي دون هرمية مشتركة لأهداف معينة

غالباً ما يوجّه اللوم للمجتمع الكبير ونظام السوق فيه لافتقاره لطبقات من الأهداف متفقٍ عليها. بيد أن هذه هي في الواقع ميزةٌ كبرى لهذا المجتمع تجعل الحرية الفردية وكل قيمها ممكنة. لقد نشأ المجتمع الكبير من خلال الاكتشاف أن بوسع البشر العيش معاً بسلام ومنافع متبادلة فيما بينهم دون الاتفاق على أهداف معينة

يسعون إليها بصورة منفصلة؛ اكتشافُ أن إحلال قواعدَ مجردةٍ للسلوك بدلاً من أهداف مادية إلزامية، جعل من الممكن التوسع في نظام السلام خارج المجموعات الصغيرة التي تسعى إلى الأهداف نفسها، لأنها مكنت كل فرد من الاستفادة من مهارات ومعارف آخرين ليس له حتى حاجةٌ بمعرفتهم والذين قد تكون أهدافهم مختلفة كلياً عن أهدافه.

الخطوة الحاسمة التي جعلت تعاوناً سلمياً كهذا ممكناً في غياب أهداف مشتركة ملموسة كانت تبني نظام المقايضة أو المبادلة. كانت هي الإدراك البسيط بأن الأشخاص المختلفين لهم استخداماتٌ مختلفة للأشياء نفسها، وأنه غالباً ما يستفيد كل فردٍ من اثنين إذا حصل على شيء موجود لدى الفرد الآخر مقابل أن يعطي ذلك الآخر شيئاً يحتاج له. كل ما هو ضروري لتحقيق ذلك هو الاعتراف بالقواعد التي تحدد ما يملكه كل فرد وكيفية نقل ملكية كهذه بقبول الأطراف المعنية. لم تكن هناك حاجة لموافقة الأطراف على الأهداف التي يخدمها هذا التعامل. الواقع أن من خواص تعاملات تبادلية كهذه أنها تخدم أهدافاً مختلفة ومستقلة لكل طرف في التعامل وأنها بالتالي تخدم جميع الأطراف كوسائل لأهداف مختلفة. الواقع أن الأطراف ستكون أكثر انتفاعاً على الأرجح من التبادلات كلما كانت أهدافها أكثر اختلافاً. وفيما الأعضاء المتعددون في مؤسسة ما يساعدون بعضهم بعضاً بقدر ما هم موجهون نحو هدف واحد، فإنهم في حالة تفاعلات السوق يجدون حافزاً للمساهمة في تلبية احتياجات الآخرين دون أن يكون لديهم اهتمام بهم أو حتى معرفة شيء عنهم.

في الحقيقة نحن جميعاً، في المجتمع الكبير، لا نسهم فقط بتلبية

احتياجات لا نعرف عنها شيئاً، بل نسهم أحياناً في تحقيق أهدافٍ ما كنا لنوافق عليها لو كنا نعرف عنها شيئاً. ليس بوسعنا فعل شيء إزاء ذلك لأننا لا نعلم ماهية الأغراض التي سيستفيد منها الآخرون من السلع والخدمات التي نزودهم بها. حقيقةُ أننا نساعد في تحقيق أهداف الآخرين دون أن نشارك فيها ودون حتى معرفتها بل فقط من أجل تحقيق أهدافنا نحن أنفسنا، هي مصدرُ قوة المجتمع الكبير. ما دام التعاونُ يفترض مسبقاً وجود أهداف مشتركة، فإن الناس الذين لهم أهداف مختلفة سيظلون بالضرورة أعداء بعضهم بعض وقد يقاتلون بعضهم بعضاً للأسباب نفسها؛ العمل بأسلوب المقايضة هو فقط الذي جعل من الممكن لأفراد مختلفين أن يكونوا مفيدين بعضهم بعض دون الاتفاق على الأهداف النهائية.

عندما تم لأول مرة وبوضوح الاعتراف بتأثير المقايضة على جعل الناس يستفيدون بعضهم من بعض دون أن تكون لديهم نية في ذلك، أصبح هناك كثير من التركيز على تقسيم العمل الذي نشأ نتيجة لذلك، وعلى حقيقة أن الأهداف «الأنانية» لمختلف الأفراد هي التي دفعتهم لتبادل الخدمات فيما بينهم. هذه وجهة نظر ضيقة للغاية لهذه المسألة. فتقسيم العمل معمول به أيضاً على نطاق واسع ضمن المؤسسات؛ وميزات النظام التلقائي لا تتوقف على كون الناس أنانيين بالمعنى المعتاد للكلمة. النقطة المهمة بشأن تفاعلات السوق هي أنها توفق بين معارف مختلفة وأهداف مختلفة والتي، سواء كان الأفراد أنانيين أم لا، ستختلف كثيراً بين شخص وآخر. لأن الناس في تفاعلات السوق، وفي الوقت الذي يسعون فيه لتحقيق مصالحهم الخاصة، سواء كانت بدوافع أنانية تماماً أو بدوافع إيثارية سامية، يساعدون في تحقيق أهداف آخرين كثيرين، معظمهم لن تتاح لهم الفرصة لمعرفتهم أبداً، فإنها، أي تفاعلات السوق، هي

نظامٌ عام أفضل بكثير من أي تنظيم مخطط؛ في المجتمع الكبير يستفيد مختلف الأفراد بعضهم من جهود بعض ليس فقط بالرغم من اختلاف أهدافهم بل غالباً بسبب اختلاف أهدافهم العديدة.

كثير من الناس يرون أن مما يدعو للإحباط أن لا يكون للمجتمع الكبير هدف ملموس محدد أو، كما قد نقول، أنه معني فقط بالوسائل لا بالغايات. الواقع أن الغاية الرئيسية العامة لجميع أفراد المجتمع الكبير هي بالفعل استخدامه فقط وسيلةً لتكوين نظام مجرد لا أهداف له محددة لكنه يعزز فرص الجميع في تحقيق أهدافهم المختلفة. التقليدُ الأخلاقي السائد، والذي لا يزال مشتقاً في غالبيته من المجتمع القبلي الملتزم بهدف، يجعل الناس غالباً يرون هذه الحال عيباً في المجتمع الكبير تجب معالجته. مع ذلك، فقد كان حصر الإكراه على الالتزام بالقواعد السلبية للسلوك القويم هو بالذات ما جعل من الممكن دمج أفراد ومجموعات يسعون لتحقيق أهداف مختلفة في نظام سلمي؛ وإن غياب أهداف مشتركة محددة هو ما يجعل مجتمعاً من الرجال الأحرار ما أصبح يعنيه بالنسبة لنا.

ورغم أن المفهوم القائل بأن سلسلة مشتركة من قيم معينة هي شيء جيد، يجب فرض تطبيقه عند اللزوم، هو مفهوم راسخ الجذور في تاريخ البشرية، فإن الدفاع الفكري للبشرية اليوم يرتكز أساساً على الإيمان الخاطئ بأن سلسلة أهداف مشتركةٍ كهذه هي ضرورية لدمج النشاطات الفردية ضمن نظام، وأنها شرط ضروري للسلام. بيد أن هذا الخطأ هو في الواقع العائق الأكبر لتحقيق هذه الأهداف بالذات. ليس لمجتمعٍ كبير علاقةٌ بِـ، ولا يمكنه في الواقع أن يتواءم مع، «التضامن» بالمعنى الحقيقي لوحدة المسعى نحو أهداف مشتركة

معروفة. إذا كنا جميعاً نشعر أحياناً بأن من دواعي الارتياح أن يكون لنا أهداف مشتركة مع رفاقنا، والاستمتاع بإحساس من السمو عندما نستطيع التصرف كأعضاء في مجموعة تسعى نحو أهداف مشتركة، فإن هذه غريزة ورثناها عن مجتمع قبلي، ولا تزال مفيدة لنا دون شك كلما كان من الضروري لنا أن نتصرف ضمن مجموعة صغيرة بصورة موحدة في مواجهة حال طارئة مفاجئة. الواقع أن هذه الناحية تتبدى بوضوح عندما يبدو حتى الإحساس باندلاع الحرب ملبياً لأشواق السعي لأهداف مشتركة؛ وتظهر بوضوح أشد في العصر الحديث في التهديدين الأكبر لحضارة حرة: القومية والاشتراكية.

معظم المعلومات التي نعتمد عليها في سعينا لتحقيق أهدافنا تأتي من المُنتج الجانبي غير المقصود لآخرين يستكشفون الدنيا في اتجاهات مختلفة عن تلك التي نسير نحن باتجاهها، لأنهم مدفوعون بأهداف مختلفة؛ وما كان لتلك المعلومات أن تتوفر لنا لو كان السعي يتم فقط لتحديد الأهداف التي نراها نحن مرغوبة. إذا كنا نشترط لقبول العضوية في مجتمع اتفقنا عليه ودعمناه بنيّة صادقة أن يلتزم العضو بالأهداف الملموسة التي يسعى لها بقية الأفراد في المجتمع، فإن ذلك يعني إلغاء العامل الرئيسي الذي يدفع إلى تقدم مجتمع كهذا. عندما يكون الاتفاق على أهداف ملموسة شرطاً ضرورياً للنظام والسلام، ويكون الاختلافُ خطراً على نظام المجتمع، وعندما يعتمد القبول والرفض على الأهداف الملموسة التي تخدمها تصرفات معينة، فإن قوى التقدم الفكري ستصبح محصورة إلى حد كبير. مهما كان وجود توافق حول الأهداف قد يساعد في حالات كثيرة على تصريف شؤون الحياة، فإن احتمال عدم التوافق، أو على الأقل عدم وجود إلزام بالتوافق على أهداف معينة، هو الأساس لنوع

الحضارة التي نشأت منذ أن طور اليونانيون الفكر المستقل للفرد باعتباره الأسلوب الأكثر فاعلية لتقدم العقل البشري.

المجتمع الكبير، رغم أنه لا يشكل اقتصاداً مفرداً، فإنه مترابط ببعضه بصورة رئيسية بما يطلق عليه باللغة الدارجة «علاقات اقتصادية»

الخطأ الشائع الذي مفاده أن نظام السوق هو اقتصادٌ بالمعنى الدقيق للكلمة، يترافق عادة مع إنكار أن المجتمع الكبير يرتبط بعضه ببعض بما يطلق عليه بشكل فضفاض علاقات اقتصادية. هاتان النظريتان المختلفتان غالباً ما يؤمن بهما الأشخاص ذاتهم لأن من المؤكد أن المنظمات القائمة على تصميم مسبق والتي يطلق عليها بحق اقتصادات، تستند فعلاً إلى اتفاقٍ على أهداف مشتركة هي بدورها غيرُ اقتصاديةٍ غالباً؛ فيما الميزة الكبرى للنظام الطبيعي للسوق هي أنه مترابط فقط بالوسائل، وأنه تبعاً لذلك، يجعل الاتفاق على الأهداف غير ضروري، والتوافق على غاياتٍ مختلفة ممكناً. ما يطلق عليه عادة علاقاتٌ اقتصادية هو في الواقع علاقاتٌ تقررها حقيقةُ أن استخدام جميع الوسائل يتأثرُ بالسعي لتلك الغايات المختلفة العديدة. بهذا المعنى الواسع لمصطلح «اقتصاد» يصبح الاعتماد المتبادل أو التماسك بين أجزاء المجتمع الكبير اقتصاداً محضاً.

القولُ بأن الروابط الوحيدة التي تحقق تماسك مجتمع كبير في إطار هذا المعنى الواسع هي «اقتصادية» محضة (وبدقة أكبر تفاعلات سوق) يثير مقاومة عاطفية كبيرة. مع ذلك، فمن الصعب إنكار هذه الحقيقة؛ كذلك لا يمكن إنكار أن من الصعب أن يكون الأمر مختلفاً في حالة مجتمع بلدٍ أو مجتمع العالم بأبعادها

وتعقيداتها. معظم الناس ما زالوا يترددون في قبول حقيقة أنه ينبغي أن تكون «رابطة التعامل النقدي» المحتقرة هي التي تحافظ على تماسك المجتمع الكبير، وأن النموذج الرفيع لوحدة البشر ينبغي أن يعتمد في نهاية المطاف على العلاقات بين الأجزاء المحكومة بالسعي من أجل تلبية احتياجاتهم المادية بصورة أفضل.

صحيح بالطبع أن هناك ضمن الإطار العام للمجتمع الكبير شبكات عديدة من العلاقات الأخرى التي لا علاقة لها بالاقتصاد بأي شكل. لكن هذا لا يغير حقيقة أن نظام السوق هو الذي يجعل من الممكن قيام توافق سلمي بين الأهداف المختلفة ـ وأن يكون ممكناً من خلال عملية تزيد من الفائدة المتحققة للجميع. إن الاعتمادية المتبادلة بين البشر، والتي هي الآن على كل لسان، والتي تميل لجعل البشر عالماً واحداً، ليست هي فقط نتيجة لنظام السوق، بل ما كانت لتحصل بأي وسيلة أخرى. ما يربط اليوم حياة أي أوروبي أو أميركي بما يحدث في أستراليا أو اليابان أو زائير ليس إلا ارتدادات تبثها شبكة علاقات السوق. هذا يبدو بوضوح عندما نتأمل، على سبيل المثال، مدى ضآلة تأثير كل الإمكانات التكنولوجية للنقل والاتصالات لو كانت ظروف الإنتاج هي نفسها في جميع الأجزاء المختلفة من العالم.

الفائدة من المعلومات التي يمتلكها الآخرون، بما في ذلك التقدم العلمي، تصل إلينا من خلال قنوات توفرها وتوجهها آليات السوق. حتى مدى ما نستطيع به المشاركة في السعي من أجل القيم الجمالية أو الأخلاقية للبشر في أنحاء أخرى من العالم، فإنما ندين به للرابطة الاقتصادية. صحيح أن هذا الإعتماد إجمالاً من جانب كل إنسان على تصرفات آخرين كثيرين ليس اعتماداً مادياً بل ما يمكن أن نطلق

عليه حقيقة اقتصادية. لذلك، فإن من سوء الفهم، الناجم عن المصطلحات المضَلِّلة المستخدمة، أن يُتهم الاقتصاديون أحياناً بأنهم «مغرقون في الاقتصاد»، وأن لديهم ميلاً لرؤية كل شيء من زاوية اقتصادية، أو الأسوأ من ذلك، أنهم يريدون هيمنة «الغايات الاقتصادية» على كل الغايات الأخرى. الحقيقة هي أن تفاعلات السوق هي العلم الذي يصف النظام الإجمالي الوحيد الذي يستوعب كل البشر تقريباً، وأن للاقتصاديين الحق، تبعاً لذلك، في الإصرار على قبول ما يفضي إلى ذلك النظام باعتباره مقياساً يتم به الحكم على كل المؤسسات الهامة. بيد أن من سوء الفهم عرض هذا باعتباره جهداً لجعل «الأهداف الاقتصادية» تهيمن على غيرها من الأهداف. ليس هناك، في الملاذ الأخير، أهداف اقتصادية. فالجهود الاقتصادية للأفراد، إضافة للخدمات التي يقدمها نظام السوق، تتكون من تخصيصٍ للوسائل للغايات النهائية المتنافسة والتي هي دائماً ليست اقتصادية. مهمة كل نشاطٍ اقتصادي هي مواءمة الأهداف النهائية عن طريق تحديد أيها سيتم تخصيص الوسائل المحدودة لها. نظام السوق يوائم متطلبات الأهداف غير الاقتصادية المختلفة عن طريق العملية الوحيدة المعروفة المفيدة للجميع ـ لكن دون التأكد من أن الأهم يأتي قبل الأقل أهمية، للسبب البسيط المتمثل في أنه لا يمكن أن يوجد في نظام كهذا ترتيب مفرد للاحتياجات. ما يميل هذا النظام لإيجاده هو مجرد وضع لا يتم فيه تلبية حاجة معينة على حساب سحب كمية كبيرة من الوسائل المستخدمة في تلبية احتياجات أخرى أكثر مما هو ضروري لتلبية تلك الحاجة. السوق هو الأسلوب الوحيد المعروف الذي يمكن به تحقيق ذلك دون اتفاق على الأهمية النسبية على الأهداف النهائية المختلفة، بل فقط على أساس مبدأ من التبادلية التي يحتمل من خلالها أن تكون فرصُ إنسان ما أكبر مما قد تكون عليه بعكس ذلك.

هدف السياسة العامة في مجتمع بشري حر لا يمكن أن يكون أقصى قدر من النتائج المعروفة مسبقاً بل فقط نظاماً مجرداً

التفسير الخاطئ لتفاعلات السوق كاقتصادٍ بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة يؤدي غالباً إلى محاولة تقييم الفوائد التي نستمدها من هذه التفاعلات من حيث درجة تحقيقها لنظامٍ معين من الأهداف. لكن إذا كانت أهمية المتطلبات المتنوعة تقاس بالسعر المعروض، فإن هذه المقاربة، كما أوضحنا في مرات لا حصر لها، من جانب نقاد نظام السوق، حتى أكثر بكثير مما هي من جانب المدافعين عنه، تُدخلنا في حلقة مفرغة: لأن القوة النسبية للطلب على مختلف السلع والخدمات والتي سيعمل السوق على تكييف إنتاجها تبعاً لذلك، يتم تقريرها بحد ذاتها عن طريق توزيع الدخول، والذي يتحدد بدوره عن طريق آلية السوق. لقد استنتج كتّابٌ عديدون من هذا أنه إذا كان من غير الممكن قبول هذا المقياس من الطلبات النسبية دون تبريرات غير مقنعة باعتباره المقياس المشترك للقيم، فإن من الضروري المطالبة بمقياس آخر للأهداف إذا كنا نريد الحكم على مدى فاعلية نظام السوق. إلا أن الاعتقاد بأنه لا يمكن أن تكون هناك سياسة معقولة دون مقياس مشترك لأهداف ملموسة ينطوي على تفسير لتفاعلات السوق باعتبارها اقتصاداً صحيحاً، ولذلك فإنه سيكون مُضلِّلاً. لا حاجة لأن تسترشد السياسة العامة بالسعي لتحقيق نتائج معينة، بل يمكن توجيهها نحو تأمين نظام إجمالي مجرد ذي سماتٍ تجعله يؤمّن للأعضاء أفضل فرصة لتحقيق أهدافهم المحددة المختلفة وغير المعروفة إلى حد بعيد. هدفُ السياسة العامة في مجتمع كهذا ينبغي أن يكون: أن تزيد بدرجة متساوية فرص أي فردٍ غير معروف في المجتمع في السعي بنجاح لتحقيق

غاياته غير المعروفة بالدرجة نفسها، والحدّ من استخدام الإكراه (عدا جمع الضرائب) في تطبيق قواعد من شأنها، إذا طُبقت بصورة شاملة، أن تميل بهذا المعنى لتحسين الفرص للجميع.

من هنا فإن سياسةً عامة تستخدم قوى التنظيم التلقائي لا يمكن أن تهدف إلى حد أقصى من نتائج معينة، بل يجب أن تهدف إلى أن تزيد، بالنسبة لأي شخصٍ يتم اختياره عشوائياً، من الاحتمالات بأن تكون التأثيرات الإجمالية لكل التغيّرات التي يتطلبها ذلك النظام زيادةً لفرص تحقيق أهدافه. لقد رأينا أن الصالح العام بهذا المعنى ليس هو وضعاً معيناً للأشياء، بل يتكون من نظامٍ مجرد يجب، في مجتمع حر، أن يُبقى دون تحديد الدرجة التي يتم بها تلبية الاحتياجات المعينة العديدة. ويتعين أن يكون القصدُ نظاماً يزيد فرص كل الناس بقدر الإمكان ــ لا في كل لحظة، بل فقط «إجمالاً» وعلى المدى البعيد.

ونظراً لأن نتائج أي سياسة اقتصادية يجب أن تعتمد على استخدام عملية السوق من جانب أشخاص غير معروفين يسترشدون بمعرفتهم وبغاياتهم الخاصة، فإن هدف سياسةٍ كتلك يجب أن يكون توفير أداة متعددة الأغراض والتي يجب ألا تكون في أي لحظةٍ معينة هي الأداة الأفضل المعدّة للظروف المحددة، بل ستكون الأداة الأفضل لطائفة متنوعة كثيرة من الظروف التي قد تستجد. لو كنا نعرف تلك الظروف المحددة مسبقاً، فربما كنا سنكون على الأرجح أفضل استعداداً للتعامل معها؛ لكن حيث إننا لا نعرفها مسبقاً، فيجب أن نكتفي بأداة أقل تخصصاً تسمح لنا حتى بمواجهة أي أحداث غير محتملة.

أوامر معينة («تدخل») في تفاعلات السوق تخلق الفوضى ولا يمكن أن تكون عادلة

تخدم قاعدةٌ للسلوك العادل المواءمة بين الأغراض المختلفة للعديد من الأفراد. أما الأمر فهو يخدم تحقيق نتائج معينة، وهو، خلافاً للسلوك العادل، لا يحدد فقط مدى خيارات الأفراد (أو يقتضي منهم تحقيق توقعات خلقوها عمداً)، بل يأمرهم بالتصرف بطريقة معينة ليست مطلوبة من جانب أشخاصٍ آخرين.

ينطبق مصطلح «تدخل» بمعناه الصحيح فقط على مثل تلك الأوامر المحددة التي، خلافاً لقواعد السلوك العادل، لا تفيد فقط في تكوين نظامٍ طبيعي، بل تهدف لتحقيق نتائج محددة. بهذا المعنى فقط استخدم الاقتصاديون الكلاسيكيون هذا المصطلح. وما كانوا ليطبقوه على إيجاد أو تحسين تلك القواعد العادية المطلوبة لعمل نظام السوق والتي يفترضونها بوضوح في تحليلاتهم.

حتى في اللغة العادية فإن كلمة «تدخّل» تتضمن معنى تشغيل عمليةٍ تعمل من تلقاء نفسها على أساس مبادئ معينة لأن أجزاءها تسير وفق قواعد معينة. ما كنا لنطلق كلمة «تدخل» على قيامنا بتزييت ساعة حائط، أو هيأنا بأي طريقة أخرى الظروف التي تتطلبها أجزاؤها الكلية لتعمل بصورة صحيحة. فقط إذا غيرنا وضع أي قطعة معينة بطريقة تختلف عن المبادئ العامة لتشغيلها، كأن نبدل وضع عقارب الساعة، يمكن اعتبار ذلك تدخلاً. تبعاً لذلك فإن هدف التدخل هو إحداث نتيجةٍ معينة تختلف عن تلك النتيجة التي كان من الممكن تحقيقها لو تم السماح للآلة بالعمل دون مساعدة وفقاً للمبادئ الموجودة فيها بحكم تكوينها. إذا تم تحديد القواعد التي يتم بها تشغيل هذه العملية مسبقاً، فإن النتائج التي

ستحدث في أي وقت ستكون مستقلة عن الرغبات الآنية للبشر.

النتائج المعينة التي يتم تحديدها عن طريق تغيير عمل جزء معين من النظام ستكون دائماً غير متسقةٍ مع النظام بمجمله: لو لم تكن كذلك، فقد كان من الممكن تحقيقها عن طريق تغيير القواعد التي سيسير عليها النظام بعد ذلك، لذلك فإن التدخل، إذا أردنا أن نستخدم هذا المصطلح استخداماً صحيحاً، هو بحكم تعريفه عمل إكراهي منعزل، يتم بغرض تحقيق نتيجة معينة، ودون التزام المرء بفعل الشيء نفسه في جميع الحالات التي تكون فيها الظروف المحددة وفقاً لقاعدة ما هي نفسُها. إنه إذن عمل غير عادل دائماً يتم فيه إكراه شخصٍ ما (عادة لصالح شخصٍ ثالث) في ظروفٍ لا يتم فيها إكراه شخصٍ آخر، ولأغراضٍ ليست هي أغراض الشخص الذي تم إكراهه.

إضافة لذلك، فإن التدخل عملٌ يربك دائماً النظام الإجمالي ويمنع التعديل المتبادل، الذي يقوم عليه النظام التلقائي، بين أجزائه. يتم ذلك عن طريق منع الأشخاص الذين يتم توجيه الأوامر المحددة لهم من تعديل أفعالهم وفقاً للظروف المعروفة لديهم وعن طريق جعلهم يعملون من أجل أهداف ليس مطلوباً من الآخرين العمل من أجلها، والتي سيتم تحقيقها على حساب نتائج أخرى لا يمكن التنبؤ بها. لذلك، فإن كل فعل تدخل يخلق امتيازاً من حيث سيؤمّن منافع للبعض على حساب البعض الآخر بطريقة لا يمكن تبريرها بمبادئ قابلة للتطبيق العام. ما يقتضيه تكوين نظام تلقائي بهذا الصدد هو ما يقتضيه أيضاً حصر كل أعمال الإكراه بتطبيق قواعد السلوك العادل: استخدامُ الإكراه فقط في الحالات التي تقتضيها قواعد عامة مطبقة بالتساوي على الجميع.

المجتمع السليم هو المجتمع الذي من المرجح أن تكون فيه فرص أي شخص يتم اختياره عشوائياً كبيرة لأقصى درجة ممكنة

الاستنتاج الذي يقودنا إليه هذا البحث إذن هو أنه ينبغي لنا اعتبار أن النظام الأفضل المرغوب للمجتمع هو ذلك الذي سنختاره لو كنا نعرف أن وضعنا الأصلي فيه سيتقرر بمحض الصدفة (مثل حقيقة ولادتنا في عائلة معينة). وحيث إن جاذبية فرصة كهذه بالنسبة لأي شخص بالغ ستعتمد على الأرجح على مهارات وقدرات وطبائع معينة يكون قد اكتسبها فعلاً، فربما كانت هناك طريقة أفضل في صوغ هذا الافتراض، وهي القول بأن المجتمع الأفضل هو ذلك الذي قد نفضل أن ينشأ أولادنا فيه لو علمنا أن وضعهم فيه سيتقرر بالقرعة. ربما لن يكون هناك الكثير من الناس في هذه الحالة الذين يفضلون نظام مساواةٍ صارماً. مع ذلك، فيما يمكن للمرء مثلاً اعتبار الحياة التي عاشها في الماضي الأرستقراطيون أصحاب الأراضي أفضل نوع من الحياة، وقد يختار مجتمعاً توجد فيه طبقةٌ كهذه إذا ضمن أنه أو أفراد عائلته سيكونون أعضاء في هذه الطبقة، فإن اختياره قد يكون مختلفاً إذا علم أن ذلك الوضع سيتقرر عن طريق سحب القرعة، وأنه تبعاً لذلك، سيكون من المرجح جداً أن يصبح عاملاً زراعياً. الأغلب أنه سيختار عندئذ ذلك النوع بالذات من المجتمع الصناعي الذي لا يوفر حلوى لذيذة للقلة، بل يوفر فرصاً أكبر للأغلبية العظمى.

رسيل روبرتس

إذا كنت ستدفع الحساب، فسأطلب شريحة (فيليه)

لقرونٍ طويلة عمل الليبراليون لإيجاد حكومات تستند إلى قبول المحكومين، لكنهم اختلفوا كثيراً حول الطريقة التي يمكن بها لحكومة ديموقراطية أو جمهورية تجنُّب مشاكل كل من الحاكم غير المقيَّد والأغلبية غير المقيَّدة. وقد أقنعت خبرةُ قرنين من التعايش مع القرارات الديموقراطية كثيراً من الليبرتاريين بأن للديموقراطيات ميلاً طبيعياً لإنتاج حكومات أكبر وأكثر تكلفة مما هو مناسب بمعايير الليبرتاريين أو مرغوب فيه لدى معظم المواطنين. بدأ استكشاف هذه المشكلة قبل ما يزيد على قرن من الزمان من جانب المنظِّرين الماليين في القطاع العام الإيطالي أمثال فيلفريد باريتو، وجيوفاني مونتيمارتيني، وآميلكير بوفياني، ولويجي إينودي، والأخير كان أول رئيس للجمهورية الإيطالية بعد الحرب العالمية الثانية. أما

في عصرنا الحالي فقد كانت هذه المشكلة هي نقطة التركيز الرئيسية لمدرسة الخيار العام في كتب مثل: (حسابات الإجماع) تأليف جيمس بيوكانن وغوردون تيوللوك، و(نظرية الخيار العام) تأليف بيوكانن وروبرت توليسون، و(البيروقراطية والحكومة التمثيلية) تأليف وليام نيسكانين، و(الدافع للاقتراع) تأليف تيوللوك. في هذا المقال القصير المأخوذ عن الـ(وول ستريت جورنال)، يشرح لنا رسيل روبرتس، مدير مركز الإدارة في جامعة واشنطن في سانت لويس، العملية التي يطالب فيها الأفراد كناخبين بمزيد من الخدمات الحكومية أكثر مما يمكن أياً منهم أن يكون مستعداً لدفع ثمنه مباشرة بصفته مستهلكاً.

في الوقت الذي يحاول فيه الكونغرس خفض الإنفاق، تعود بي الذاكرة إلى أمسية في الخريف الماضي في مسرح الريبرتوري في سانت لويس، وهو شركتنا المحلية. قبل رفع الستارة ظهر مدير الشركة على المسرح وشجعنا على التصويت ضد اقتراع مقترح لتحديد ضرائب الولاية. وكان يخشى أن اقتراحاً كهذا سيؤدي إلى خفض التمويل المخصص للشركة.

التفت إلى المرأة التي كانت تجلس بجانبي وسألتها فيما إذا كانت تشعر بالذنب لأن بطاقة الدخول التي معها كانت مدعومة من قبل مزارعٍ ما في كعب ولاية ميزوري. أجابت: لا، فالأرجح أنه يحصل على شيءٍ ما أيضاً. كان يبدو أنها تعني أن الأمور توازن نفسها على نحوٍ ما.

تركتها وشأنها، لكنني كنت أود أن أقول: كلا يا سيدتي، الأمور لا توازن نفسها. هذه هي مجمل الفكرة وراء معظم ما تفعله الحكومة. المتفرجةُ المدعومة في المسرح تعتقد أنها تحصل على صفقة جيدة، والمزارع يعتقد الشيء نفسه. إذا «توازن الأمر» بالنسبة لكل إنسان، فإن الأحوال ستكون باعثة على الاكتئاب حقاً: كل تلك الأموال التي يجري تداولها، وكل أولئك الناس العاملين في ضريبة الدخل، وكل تلك النسب من الضرائب الهامشية التي تثبط جهود العمل، فقط من أجل جعل كل شخص يحصل على الصفقة نفسها.

أخيراً، انتهينا هنا في سانت لويس من إنجاز شبكة (المترولينك)، وهو نظام نقلٍ بقطار خفيف بلغت تكلفة بنائه ٣٨٠ مليون دولار. نحن المحليين لم نساهم بشيء في هذه التكلفة من جيوبنا ما عدا الضرائب الفيدرالية المعتادة. أليس حرياً بنا أن نشعر بالذنب لأننا جعلنا مواطني ولاية كاليفورنيا يدفعون مقابل تكاليف رحلاتنا لحضور مباريات الهوكي في وسط البلد؟ المستفيدون يقولون لا، فنحن، في نهاية المطاف، ساهمنا في تكاليف شبكة (بارت) في سان فرانسيسكو و(مارتا) في أتلانتا، وكل أنظمة النقل الأخرى الباهظة التكاليف والقليلة الاستخدام التي تقل الفائدة منها كثيراً عن تكاليفها، ومن العدل أن نحصل على نصيبنا من الطبق.

هذا التبرير التدميري يذكرني بمطعم غريب للغاية.

عندما تتناول طعامك في ذلك المطعم تنفق عادة نحو ٦ دولارات تحصل مقابلها على ساندويش وبطاطا مقلية وشراب خفيف. بالطبع، بإمكانك الاستمتاع بطبق من الحلوى وشرابٍ إضافي،

لكن ذلك يكلفك ٤ دولارات أخرى. بالنسبة لك، لا يستحق الطعام الإضافي ٤ دولارات، وهكذا تكتفي بوجبة الست دولارات.

أحياناً تذهب إلى المطعم بصحبة ثلاثة أصدقاء، وتتقاسمون أنتم الأربعة الفاتورة بالتساوي. بعد فترة، تدرك أن طبق الحلوى والشراب الإضافي، اللذين يكلفان ٤ دولارات إضافية، سيكلفانك دولاراً واحداً لو طلبتهما، لأن مجموع الفاتورة سيقسم على أربعة. هل يجدر بك أن تطلب الحلوى والشراب الإضافي؟ إذا كنت إنساناً محترماً فقد يخطر لك أن توفر على أصدقائك دفع تكلفة نزوتك. ثم يخطر لك أنهم قد يطلبون أشياء إضافية سيتعين عليك المساهمة في دفعها من جيبك. لكنهم أصدقاؤك. لا يليق بكم أن تفعلوا ذلك فيما بينكم.

لكن تصور الآن أن الفاتورة لن تقسم على أربعة فقط، بل على ١٠٠ زبون يتناولون طعامهم في المطعم. الآن إذا أضفنا طبق الحلوى والشراب الإضافي فستكون التكلفة ٤ سنتات فقط. «الفشخرة» أصبحت مبررةً الآن. الواقع أنك لن تضيف حلوى وشراباً فقط، بل ستطلب تغيير شريحة اللحم إلى نوعٍ أفضل وتطلب زجاجةً من النبيذ.

افرض أنك وكل الموجودين في المطعم طلبتم ما قيمته ٤٠ دولاراً لكل منكم. ستبلغ الفاتورة للجميع ٤٠٠٠ دولار. بتقسيم هذا المبلغ على الموجودين، سيتعين عليك أن تدفع ٤٠ دولاراً. الآن ستحصل، مثل جارتي في المسرح، على «نصيبك العادل». لكن هذه النتيجة كارثة، فأنت عندما كنت تتناول الطعام وحدك، كنت تنفق

٦ دولارات. شريحة اللحم الأفضل والأشياء الأخرى التي طلبتها لا تستحق ٣٤ دولاراً. لكنك، في حمى التنافس مع الآخرين، اخترت وجبة تزيد كثيراً عن مستوى إنفاقك ومُتعتها أقل بكثير مما ستدفع.

بيد أنه ليس هناك من مكافأة على ضبط النفس. فلو أنك عدت لطلب الوجبة التي تبلغ قيمتها ٦ دولارات فقط آملاً توفير بعض النقود، فإن نصيبك في الفاتورة سيبقى في حدود ٤٠ دولاراً على أي حال، إلا إذا عاد الزبائن التسعة والتسعون الآخرون والتزموا بالوجبة الأساسية. المواطن الطيب سيشعر الآن بأنه مغفل.

وهكذا فنحن نقرأ عن عضو الكونغرس المبتدئ الذي يبدي حماسة لخفض جزء من النفقات الحكومية، غير أنه يواجه بمشاكل عندما يعود إلى دائرته الانتخابية لأن المشاريع المحلية ستتأثر بذلك الخفض. وبدلاً من أن يكون فخوراً بأن يكون في موقع القيادة، فإنه يأخذ بالصراع من أجل المشاريع لضمان حصول منطقته على «حصتها العادلة».

الأمور تغدو أسوأ بكثير عندما يكون هناك زبائن نهمون وسكارى في المطعم يتشاركون مع الآكلين وأولئك الذين لا يتناولون مشروبات روحية. قد تبلغ حصة الزبون في المطعم ٤٠ دولاراً، ولكن هناك من يتناولون ما قيمته ٨٠ دولاراً من الطعام والشراب بينما يكون آخرون عالقين بطبق من السلطة وشاي مثلج. ذوو الشهية المعتدلة يودون لو يفرون من المكان، لكن لنفرض أنه المطعم الوحيد في المدينة وأنت مرغم على تناول الطعام كل ليلة هناك. السخط والغضب يحدثان بسهولة، وحيث إنه المطعم الوحيد في المدينة، فبوسعك تخيل نوعية الخدمة.

مطعم كهذا يمكن أن يكون مكاناً سعيداً إذا استطاع الآكلون المعتدلون التسلي بمراقبة الآكلين الشرهين الذين يأكلون ويشربون بتلذذ واستمتاع. كثير من البرامج الحكومية تخلق أنواعاً مماثلة من الدعم، لكن كثيراً منها لا تفعل ذلك. كم من الأميركيين، عدا المزارعين، يستفيدون من دعم الزراعة؟ كم من الأميركيين، عدا ركاب القطارات، يستفيدون من دعم قطارات (آمتراك)؟ كم من الأميركيين خارج المسرح وزبائنه يستفيدون من دعم الفنون؟

الناس الذين يأكلون أكثر مما ينبغي على حساب الآخرين يجب أن يخجلوا من أنفسهم. الطريقةُ الوحيدة لتجنب سوءِ هضم وطني هي إغلاقُ المطعم الحكومي الذي يستفيد فيه قليلون علّى حساب الكثيرين.

فهرس الأعلام

فهرس الأماكن

ن

و

ي



WWW.MISBAHALHURRIYYA.ORG

مشروع غير ربحي لمعهد كيتو لا يتبع لأي حزب، وعمله تعليمي يسعى إلى طرح آراء الحرية في المجتمع لصانعي القرار، والمراقبين، ورجال الأعمال، والطلاب ووسائل الإعلام في الشرق الأوسط. ومن أجل هذا الهدف سوف ينشر المشروع مقالات رأي، وتقارير خاصة بالسياسات، وترجمات لأعمال عالمية مرموقة وجادة. ومن خلال الكتب، والصحف، وشبكة الإنترنت وغيرها من الأدوات باللغة العربية، سوف يجلب «مصباح الحرية» إلى شعوب الشرق الأوسط رسالة عن الحرية، والمبادرة في إقامة المشاريع، والتعاون السلمي ليحلّ مكان الحكم الاستبدادي، والتبعية والصراع الذي ميّز جزءاً كبيراً جداً من تجربتهم.

مفاهيم الليبرتارية وروادها





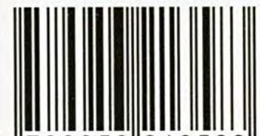
الأسواق الحرة

«غالباً ما يتم الربط بصورة وثيقة بين الليبرتارية والدفاع عن الأسواق الحرة. هذا التصور صحيح تماماً ولكن ربما كانت هناك مبالغة في التركيز عليه. غاية الليبرتارية ليست هي الدفاع عن علاقات الأسواق بحد ذاتها —وليست بالتأكيد أشكالاً رأسمالية من النظام— بقدر ما هي الدفاع عن الحرية الفردية، والمجتمع المدني، والنظام التلقائي. السوق الحر هو النظام الاقتصادي الذي ينشأ عندما يتاح للأفراد اكتساب الملكية وتبادلها دون الخضوع سوى لاشتراط عدم انتهاك حقوق الآخرين. الأسواق أيضاً هي الشكل الضروري للنظام إذا كان لبني البشر أن يكونوا قادرين على التعاون لتحقيق أهدافهم المتشابكة».

(من الكتاب)



ISBN 9953-21-358-5



مِصباح الحرية

6

مفاهيم الليبرتارية وروادها

السلام والتوافق الدولي

• ريتشارد كوبدين
• ايرل سي. رافينال
• لودفيغ فون ميزس
• تيد غالين كاربنتر





رياض الريس للكتب والنشر
RIYAD EL-RAYYES BOOKS

السلام والتوافق الدولي



6

مفاهيم الليبرتارية وروادها

السلام والتوافق الدولي

• ريتشارد كوبدين
• ايرل سي. رافينال
• لودفيغ فون ميزس
• تيد غالين كاربنتر


رياض الريس للكتب والنشر
RIYAD EL-RAYYES BOOKS

The Libertarian Reader (6)

(Ed). David Boaz

First Published in May 2008

BEIRUT - LEBANON
elrayyes@sodetel.net.lb - www.elrayyesbooks.com

ISBN 9953 - 21- 360 - 7

مفاهيم الليبرتارية وروادها (٦)

تحرير: ديفيد بوز

ترجمة: صلاح عبدالحق/الأردن

مراجعة وتدقيق: فادي حدادين/الأردن

الطبعة الأولى: أيار (مايو) ٢٠٠٨

لشراء النسخة الإلكترونية:
www.arabicebook.com

تصميم الغلاف: يارا خوري
(محترف بيروت غرافيكس)
صورة الغلاف: Liberty
Istanbul Archaeology Museum

المحتويات

تعريف

رأى الليبراليون الكلاسيكيون أن الحرب هي البلاء الأكبر الذي يمكن لسلطة الدولة أن تجعله يحيق بالمجتمع. الإنسانيون، شأنُهم شأن المسيحيين، وآخرون كثيرون أبدوا اشمئزازهم من المذابح الجماعية التي تتصف بها الحروب. لكن الليبراليين أضافوا شيئاً آخر إلى الحجج التي ساقوها ضد الحرب كما يتبين من مقال لودفيغ فون ميزس في هذا الجزء من السلسلة. الليبراليون أدركوا أن الحرب تمزق الأشكال السليمة من التعاون: العائلات، علاقات الأعمال، والمجتمع المدني. وأنها كذلك تلحق دماراً بمجمل عملية التعاون الاجتماعي والتخطيط بعيد المدى. تبعاً لذلك، فقد كان

أحد الأهداف الرئيسية لليبرالية هو منع الملوك من تعريض رعاياهم للأخطار في حروب لا ضرورة لها. وقد أكد آدم سميث أنه ليس هناك الكثير مما يلزم لإيجاد مجتمع ينعم بالسعادة والرخاء أكثر من «سلامٍ وضرائب سهلة وإدارةٍ مقبولة للعدالة».

كذلك أدرك الليبراليون أيضاً أن الحرب توجد حكومات كبيرة، فقد وفرت الحرب عبر التاريخ مبررات للحكومات للاستحواذ على المال والسلطة ووضع المجتمع تحت تنظيم صارم. وقد كتب توماس باين قائلاً بأن بوسع مراقبٍ للحكومة البريطانية أن يتوصل إلى الاستنتاج بأن «الضرائب لم تكن تجبى من أجل الحرب بل كانت الحروب تشن لجباية الضرائب». أي أنه يبدو أن الحكومة الإنكليزية والحكومات الأوروبية الأخرى كانوا يشتبكون في معارك من أجل «سلب مواطني بلادهم عن طريق الضرائب». وكتب راندولف بورن وهو ليبراليٌّ عاش في أوائل القرن العشرين، كتب ببساطة «أن الحرب هي صحة الدولة»؛ إنها الوسيلة الوحيدة لتكوين غريزة القطيع في مجتمعٍ حر والطريقة الأفضل لتوسيع سلطات الحكومة. الآباء المؤسسون للولايات المتحدة الأميركية، الذين أسعدهم تحررهم من حروب أوروبية لا نهاية لها، وضعوا لحكومتهم الجديدة مبادئ أساسية للسلم والحيادية. الأميركيون رأوا في المحيط الأطلسي الشاسع حماية كبرى لهم من المكائد الأوروبية. وقرر الكونغرس القاري في بيان له عام ١٧٨٣ أن «المصالح الحقيقية للولايات تقتضي بأنه ينبغي ألا تكون لهم سوى أقل صلة ممكنة مع سياسات الشعوب الأوروبية ونزاعاتها». وكتب جورج واشنطن إلى صديق فرنسي له عام ١٧٨٨

«إننا ونحن مفصولون بهذا العالم الواسع من المياه عن الشعوب الأخرى، فلا بد لنا إذا توخينا الحكمة من تجنب الانزلاق إلى متاهات سياسات تلك الشعوب والانخراط في حروبهم المدمرة». وفي خطابه الوداعي، أبلغ واشنطن الأمة أن «قاعدة السلوك الكبرى بالنسبة لنا، في ما يتعلق بالشعوب الأخرى، هي أن تكون علاقاتنا التجارية معهم ذات أقلّ صلة سياسية ممكنة».

ووصف توماس جيفرسون السياسة الأميركية الخارجية في خطاب تنصيبه الرئاسي بأنها «السلامُ والتجارة والصداقة المخلصة مع جميع الشعوب ـ دون الدخول في تحالفات مع أحد».

أما جون كوينسي آدامز، الذي كان ابناً لأحد المؤسسين البارزين، والذي أصبح هو نفسه في المستقبل أحد رؤساء الولايات المتحدة، فقد عبر عن وجهة النظر الأميركية في السياسة الخارجية في خطاب له أثناء الاحتفال بذكرى الرابع من تموز (يوليو) عام ١٨٢١ عندما كان يشغل منصب وزير خارجية الرئيس جيمس مونرو:

«حيثما يكونُ مستوى الحرية والاستقلال أو سيكون، سيكونُ هناك قلب أميركا وبركتها وصلواتها. لكنها لن تذهب للخارج بحثاً عن وحوشٍ لقتلها. إنها الداعيةُ بالخير لحرية واستقلال جميع الشعوب، والبطلةُ والمدافعةُ عن حريتها واستقلالها هي نفسها... إنها تعلم جيداً أنها ما إن تنضوي تحت راياتٍ أخرى غير رايتها، حتى لو كانت رايات استقلالٍ خارجي، فإنها ستورط نفسها في ما هو أبعد من قوة التحرير، لتدخل في حروب المصالح، والمكائد،

والأطماع الفردية، والحسد، والطموحات التي تتلون بالحرية وتغتصب معايير الحرية. وستتحول شعاراتها الأساسية لسياساتها من الحرية إلى القوة... قد تصبح المهيمنة على شؤون العالم، لكنها لن تكون بعد ذلك المالكة لروحها!».

الليبراليون الأوروبيون حسدوا الجمهورية الأميركية المسالمة وجعلوا السلام والتجارة الحرة مبادئ رئيسية لهم. وأشار الليبراليون الإنكليز والفرنسيون في القرن التاسع عشر استناداً إلى تحليلات ديفيد هيوم وآدم سميث إلى أن البلدان تستفيد من ازدهار جيرانها الذين لديهم ما هو أفضل في مجال التجارة. وأكدوا أنه «إذا لم تعبر السلع الحدود، فإن الجيوش ستعبر». وقد عمل كل من ريتشارد كوبدين وجون برايت وعددٌ آخر من التجار الإنكليز الأحرار ـ الذين كانوا يُعرفون غالباً بأحرار مدرسة مانشستر ـ عملوا أولاً على إبطال قوانين الذُّرة التي جعلت أسعار الخبز مرتفعة في بريطانيا ثم على إبقاء إنكلترا بعيداً عن الدخول في حروب لا ضرورة لها. وقام نظراؤهم في القارة بجهود مماثلة.

قبل الثورات الليبرالية في أوروبا، لم يكن الملوك والأمراء يرون حاجة لتبرير حروبهم. كان من المسلّم به أن الملوك يقودون رعاياهم في حروب من أجل أمجادهم الشخصية أو الفخر الوطني. وبعد الانتصارات السريعة لليبرالية لم تتوقف الحروب، غير أنه أصبح يتعين على الحكام أن يقدموا على الأقل تبريراً للذهاب إلى الحرب. وبعد أن انتهت الحروب النابوليونية عام ١٨١٥، استمتع الليبراليون الأوروبيون بقرن لم تقع فيه حربٌ قاريةٌ عامة، مع أن السلم كان يُخرق في حروبٍ مثل تلك التي كانت تنشب من أجل وحدة وطنية ومثل حرب كريميا في أوكرانيا.

إلا أن الليبرالية أخذت بالانحسار في نهاية القرن التاسع عشر في وجه الحركات الوطنية والاشتراكية. وقد تفجع ليبراليون مثل إي. إل. غودكن المحرر المؤسس لصحيفة (ذي نيشن) بالقول بأنه سيكون هناك «نزاعاتٌ وطنية على نطاق هائل» قبل أن تعود الليبرالية للصعود مرة أخرى. وقد كانت نبوءته المرعبة صادقة بأكثر مما كان يمكنه أن يتصور.

لم تؤد حروب القرن العشرين فقط إلى الموت والدمار على نطاق غير مسبوق، بل إلى زيادة هائلة في أنواع مختلفة من تركيز السلطة في يد الدول. وساعد تدمير المجتمع المدني في روسيا وأوروبا الوسطى والصين في فتح الطريق لانتصارات شيوعية؛ وخلّفت الشروط القاسية التي تم فرضها على ألمانيا المهزومة عام ١٩١٨ مقرونة بأعباء دولة الرعاية الاجتماعية، ظروفاً لنشوء الاشتراكية الوطنية بزعامة أدولف هتلر. حتى في الدول الديموقراطية، فإن الحرب قد أحدثت تغيراً في العلاقة بين الفرد والدولة. خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية، تولت حكومة الولايات المتحدة (مثل الحكومات الأوروبية) سلطات لم يكن في إمكانها الحصول عليها في أوقات السلم، سلطات مثل ضبط الأجور والأسعار، وتقنين المؤن، والقيود على الصحافة، والسيطرة المباشرة على العمالة والإنتاج، ومعدلات ضرائب فلكية، وتمت بسرعة إزالة القيود عن السلطة الفيدرالية.

الدرس الذي استخلصه الليبرتاريون من التجربة هو أن الحرب، في أحسن أحوالها، كانت الثمن الفظيع الذي ينبغي دفعه من أجل الحرية، وأنه ينبغي تجنبها كلما كان ذلك ممكناً.

وكما تشير المقالات الأخيرة في هذا الجزء، فمن المهم بشكل خاص تجنب الحروب في العصر النووي. الليبرتاريون الأميركيون يحاججون بأن سياسة «للاستقلال الاستراتيجي من شأنها الحفاظ على سلامة المواطنين الأميركيين من التهديدات الخارجية وتجنب توريط الولايات المتحدة في مهمة العمل شرطياً للعالم التي لا جدوى منها».

ريتشارد كوبدين

التجارة هي العلاج الناجع

ولد ريتشارد كوبدين (١٨٠٤-١٨٦٥) فقيراً، ثم أصبح صناعياً ناجحاً في مانشستر في إنكلترا. وقد حظي بنفوذ بصفته كاتباً سياسياً، ونقابياً، وعضواً في البرلمان. وقاد، بالاشتراك مع الخطيب المفوه جون برايت، المجموعة القانونية المناوئة لقانون الذُّرة التي نجحت في إثارة الرأي العام لإلغاء التعرفة على الحبوب. رفض كوبدين مرتين تولّي منصب الوزارة في الحكومة البريطانية، مفضلاً الاحتفاظ باستقلاليته وحرية التحدث في القضايا التي تهمه. بعد إلغاء قوانين الذرة عام ١٨٦٤، عمل بالمشاركة مع برايت على خفض الإنفاق الحكومي، وإلغاء الضرائب على الصحف، ومن أجل السلام وعدم التدخل. وقد لخص نعومي تشيرغن ميللر آراءه في الشؤون الخارجية في طبعة عام ١٩٧٣ من

(كتابات كوبدين): «في موقف مضاد لمبدأ توازن القوى، أكد كوبدين على فوائد سياسة عدم التدخل وعدم اللجوء للجيوش والأساطيل، وأكد على القوة الأكبر التي يمكن الحصول عليها عن طريق الثروة والتجارة والتحسينات الداخلية؛ ودعا إلى استخدام أسلوب أكثر حكمة وسلماً يقوم على التحكيم بدلاً من الحروب وسيلةً لحل النزاعات الدولية». هذه المقتطفات هي من كراس له صدر عام ١٨٣٥ بعنوان (إنكلترا، إيرلندا، وأميركا). وقد كتبه في المرحلة التي سبقت مباشرة بداية عمله العام الذي دام لمدة طويلة.

لا مصلحة للطبقات المتوسطة والصناعية في إنكلترا سوى المحافظة على السلام. أمجادُ الحرب وشهرتها ومكافآتها ليست لهم؛ ساحة المعركة هي حقل المحاصيل بالنسبة للأرستقراطية التي تروى بدماء الشعب.

لسنا نعرف وسيلةً تستطيع بها لمجموعة من الأعضاء في مجلس العموم الذي تم إصلاحُه أن تحقق لنفسها بعدالة اللقب الوطني لحزبٍ وطني، مثل أن تتضافر من أجل الهدف المشترك المتمثل في استنكار كل تدخل من جانبنا في سياسات القارة الأوروبية. حزبٌ كهذا قد يضم على الأرجح كل ممثل لمناطقنا الصناعية والتجارية، وليس لدينا شك في أنه سيضم قريباً الأغلبية في مجلس عموم قوي. ولعلنا سنشهد في انتخابات قادمة اختبار «لا سياسات خارجية» وهو يطبق على أولئك الذين يقدمون أنفسهم ممثلين لدوائر انتخابية حرة. كم كنا سنكون سعداء، وكم كان

في صالح مكانتنا، لو أن شعوراً كهذا كان سائداً في هذا البلد قبل خمسين عاماً! لكن، وعلى الرغم من أننا، منذ السلام، لم نستفد سوى القليل جداً من تجربة الحروب الثورية لكي يكون بوسعنا السعي للمشاركة في النزاعات القارية اللاحقة، ورغم أننا مقيدون بمعاهدات أو ملتزمون بضمانات نحو كل دولة في أوروبا تقريباً؛ مع ذلك فإن اللحظة القادمة هي الأكثر ملاءمة لتبنّي الطريق القويم لسياسةٍ وطنية، وهو طريقٌ مفتوحٌ أمامنا دائماً.

كذلك لا نعتقد أنه أن بريطانيا العظمى لو امتنعت عن المشاركة في النزاعات التي قد تنشأ حولها، فإن من شأن ذلك أن يخدم بصورة أقل المصالح القصوى لجيراننا الأوروبيين مما يخدم مصالحنا. يجب أن يستمر تكوين حركات تقدمية للحرية الدستورية من قبل الشعوب الأقل تقدماً في أوروبا طالما ظلت إحدى عائلاتها الأكبر متمسكة بكونها نموذجاً لليبرالية والحرية المستنيرة. إنكلترا، بالتوجيه الهادئ لطاقاتها التامة لتطهير مؤسساتها الداخلية، ولتحرير تجارتها ــ وفوق كل شيء لتحرير صحافتها من قيودها الضريبية ــ ستكون قادرة، عندما تصبح بذلك منارة للشعوب الأخرى، على المساعدة بفاعلية أكبر في قضايا التقدم السياسي في جميع أنحاء القارة مما ربما كانت تستطيع لو انغمست بنفسها في صراعات الحروب الأوروبية.

أقول هذا لأننا يجب ألا ننسى أنه ليس بالحروب يمكن للدول أن تصبح مؤهلةً للاستمتاع بالحرية الدستورية؛ بل على العكس من ذلك، فعندما يخيم الرعب وسفك الدماء في البلاد شاغلاً عقول الرجال بالدرجات القصوى من الآمال والمخاوف، فلا يمكن أن

تكون هناك عملية تفكير منتظمة، ولا استمرارية تعليمية، وبواسطة هاتين الأخيرتين وحدهما يمكن للناس أن يكونوا مستعدين للتمتع بحرية معقولة. من هنا، فبعد صراع دام مدة عشرين عاماً، بدأ من أجل الحرية، وما إن انتهت حروب الثورة الفرنسية، حتى عادت جميع شعوب القارة مرة أخرى إلى حالتها السابقة في العبودية السياسية، والتي يحاولون، منذ نهاية الحرب، تأهيل أنفسهم للتخلص منها، عن طريق العملية التدريجية للتقدم الفكري.

أولئك المدفوعون برغبة جارفة في مساعدة الحضارة، والذين يتمنون أن تتدخل بريطانيا في نزاعات الدول المجاورة، يحسنون صنعاً لو درسوا في تاريخ بلادهم هم أنفسهم كيف يمكن لشعبٍ، بفعل وبفضل العناصر الأصلية، ودون مساعدة خارجية من أي نوع، أن يجدَ حلاًّ لإعادة التجدد السياسي في بلاده؛ أولئك الداعون إلى التدخل قد يكتشفون أيضاً، من خلال تاريخهم هم أنفسهم، أن الشعوب لا تجد وقتاً مناسباً للتأمل داخل نفسها واكتشاف الوسائل التي تستطيع بها تحقيق تحسنٍ محلي كبير فيها، إلا عندما تكون في حالة سلام مع جيرانها.

نقول لأصحاب هذه الأرواح الكريمة بأن التجارة في هذه الأيام هي العلاج الناجع، والتي، شأنها شأن اكتشاف طبي مفيد، ستكون مفيدة في تكوين مناعة لدى الأصحاء، والمحافظة على تقدير قيمة الحضارة لدى كل شعوب العالم.

ما من شحنة من السلع تغادر شواطئنا إلا وتحمل بذور الذكاء والتفكير المثمر إلى مجتمع أقل استنارةً منا؛ وما من تاجر يزور مراكز صناعاتنا ويعود إلى بلاده رسولاً للحرية والسلام والحكومة

الصالحة ـ فيما سفننا التي تزور الآن كل ميناء في أوروبا وسككنا الحديدية التي هي ضربٌ من المعجزات تتحدث عنه سائر الأمم، هي الإعلانات والضمانات لقيمة مؤسساتنا المستنيرة.

ريتشارد كوبدين

عدم التدخل

في كلمة له في البرلمان عام ١٨٥٠، انتقد فيها قيام الحكومة البريطانية بإرسال أسطولها إلى اليونان رداً على انتهاكاتٍ مزعومة لأملاك مواطنين بريطانيين من جانب الحكومة اليونانية (التي عُرفت بقضية الدون باسيفيكو)، يشرح كوبدين سياسة عدم التدخل باعتبارها أحد المبادئ في الشؤون الخارجية.

أقول بأنك إذا كنت تريد أن تُفيدَ شعوباً تكافح من أجل حريتها، فإن عليك أن ترسي مبدأ عدم التدخل باعتباره أحد شعارات القانون الدولي. إذا كنت تريد أن تقدم ضماناً للسلام، والضمان الأكيد، كما أعتقد، للتقدم والحرية، فإن عليك إعلان هذا المبدأ والعمل بموجبه، وهو يعني أنه ليس لدولة أجنبية الحق في التدخل

بالقوة في الشؤون المحلية لدولة أخرى، حتى لو كانت تقصد فائدتها، دون قبولٍ منها.

هل تريد نفع الهنغاريين أو الإيطاليين؟ أعتقد أني أعرف منهم أكثر مما يعرف معظم الناس في هذا البلد. وقد تعاطفت معهم خلال صراعهم الرجولي من أجل الحرية، ولم يتضاءل إعجابي بهم واحترامي لهم في أوقات محنتهم. سأتحدث لك عن مشاعر الرجال البارزين في هنغاريا.

هؤلاء الرجال يقولون «لا نطلب منكم مساعدتنا أو القدوم لنجدتنا. نريد منكم إرساء مبدأ ينص على عدم التدخل في شؤوننا من جانب الآخرين». وما الذي يقوله الإيطاليون؟ إنهم لا يريدون أن يتدخل الإنكليز بهم أو يساعدوهم ويقولون «دعونا وشأننا. أرسوا المبدأ الذي ينص على عدم التدخل في شؤوننا من قبل الأجانب».

سأجيب على تحية العضو المحترم والمطَّلِع. يبدو أنه يسأل، كيف ستحمي إيطاليا من النمسا، وهنغاريا من روسيا؟ وسأقدم له إيضاحاً لما أعنيه. هل يذكر عندما لجأ كوسيوث[1] إلى تركيا، ثم طالبت به النمسا وإمبراطور روسيا؟ أرجو منه أن يتفهم أن هذا اللاجئ الشهير لم ينجُ بسبب تدخل وزير الخارجية. ألم يكن هناك اعتراف بأن أمبراطور روسيا كان قد تخلى عن المطالبة به قبل وصولِ الوسيط من إنكلترا؟ ما الذي حرّره إذن؟ الذي حرره هو تفجر الرأي العام العالمي والنقمة الجماهيرية في أوروبا الغربية. ولماذا يحظى الرأي العام

(١) (١٨٠٢ ـ ١٨٩٤) زعيم ثوري هنغاري في منتصف القرن التاسع عشر.

بهذه القوة؟ لأن طلب تسليم المعارضين السياسيين هو انتهاك للقوانين الدولية التي تنص على أن الأشخاص الذين يرتكبون جرائم سياسية في بلدٍ ما يحق لهم أن يجدوا ملاذاً في بلدٍ آخر ويجب عدم تسليمهم. لو أن حكومتنا عملت دائماً بموجب هذا المبدأ في عدم التدخل، فسنرى أن قانون الأمم سيعلن عن نفسه باعتباره يقف بكل وضوح ضد غزو بلد أجنبي تماماً كما نص على عدم تسليم لاجئين سياسيين. دعونا نبدأ، ونضرب مثلاً للشعوب الأخرى في عدم التدخل.

أعتقد أن تقدم الحرية يعتمد بصورة أكبر على دوام السلام وانتشار التجارة ونشر التعليم، أكثر من اعتماده على جهود مجالس الوزراء أو وزارات الخارجية.

وإذا استطعتم منع مثل تلك الاضطرابات التي حدثت أخيراً في الخارج نتيجةً لسياستكم الخارجية، وإذا تركتم الشعوب الأخرى تعيش بحالة أفضل من الهدوء، فإن أفكار الحرية تلك ستواصل التقدم، ولن تكون بكم حاجة لإزعاج أنفسكم بخصوصها.

مجلة (ذي نيشن)

كسوف الليبرالية

منذ أن تأسست مجلة (ذي نيشن) عام ١٨٦٥ وحتى أوائل القرن العشرين، ظلت مجلة ليبرالية ملتزمة بالحقوق الفردية والأسواق الحرة والسلام. وقد أسسها إي. إل. غودكن، وهو إنكليزي ـ إيرلندي من أتباع جون ستيوارت ميل، وريتشارد كوبدين، وجون برايت. في هذه الافتتاحية التي نشرت في ٩ آب (أغسطس) عام ١٩٠٠، والتي يعتقد أن غودكن هو الذي كتبها، ترجع مجلة (ذي نيشن) بأنظارها إلى الإنجازات المجيدة لليبرالية في القرن التاسع عشر، لكنها تعرب عن الحزن، لأن الليبرالية كان قد حاق بها الكسوف في نهاية ذلك القرن على يد الوطنية والإشتراكية. وقد أثبتت النبوءة المؤلمة للافتتاحية بـ «صراعات دولية على نطاقٍ رهيب»، قبل أن يتم رفض سيطرة الدولة مرة

أخرى، بأنها كانت دقيقة للغاية.

قد يكون من المستحيل، في الوقت الذي يقترب فيه القرن التاسع عشر من نهايته، عدم إجراء مقارنة بين المثل السياسية السائدة الآن مع تلك التي سادت في الحقبة السابقة. كانت مسألة حقوق الإنسان هي التي شغلت اهتمام المفكرين السياسيين في القرن الثامن عشر. لقد عانى العالم الكثير من التعاسة نتيجة لطموحات السلالات الحاكمة وحالات الحسد فيما بينها، وكانت جماهير الناس في كل مكان تنوء بأعباء الجباية التي تفرضها الطبقات العليا بحيث لم يكن ممكناً لها إحداث تغيير شامل ضد مبدأ السلطة. كان من الواضح تماماً أن الحكومة قد أصبحت آلية للظلم؛ وكانت الدراسة المفضلة لمعظم الفلاسفة المستنيرين هي الأساليب التي يمكن بواسطتها إخضاع الحكومة لاحتياجات التطوير الفردية وجعلها ترعى الحرية بدلاً من أن تقمعها. وفي معارضة لنظرية الحق المقدس سواء للملوك أو الدهماء، تم التوصل إلى مذهب الحقوق الطبيعية. تم اعتبار الإنسانية فوق مستوى المؤسسات الإنسانية، واعتبار الإنسان فوق الدولة، وحلت الأخوة العالمية محل مُثل القوة والأمجاد الوطنية.

مُثُل القرن الثامن عشر هذه كانت التربة التي ترعرعت فيها الليبرالية الحديثة. وبتأثير هذه المثل، نشأت المطالبات بحكومات دستورية. أصبح على الحكام أن يكونوا خداماً للناس وأن يتم تقييدهم ومحاسبتهم بموجب وثائق حقوق وقوانين أساسية تحدد الحريات التي ثبت بالتجربة أنها الأكثر أهمية والأكثر عرضة للانتهاك. ومن هنا، نشأت حركة الإصلاح البرلماني في إنكلترا

والنتائج العظيمة التي حققتها، وهي تأسيسُ ما أُطلق عليه التجارة الحرة، لكنها كانت في الواقع إلغاء لمزايا عديدة إضافة إلى مزايا أصحاب الأملاك. وهكذا أيضاً نشأت المطالبة بإصلاح دستوري في جميع بلدان أوروبا؛ ورغم أنها كانت قد أجهضت ولم تنجح في بعض الجوانب، فقد بثت الرعب في نفوس الحكام المستبدين وجعلتهم يبدون احتراماً، ولو شكلياً، للحرية الإنسانية ودفعتهم إلى تقديم تنازلات سياسية كان من شأنها على الأقل كبح سلطة الحكام. أقيمت جمهوريات وأصدرت دساتير. وفي الحالات التي أعادت فيها الحكومات المستبدة تأكيد بعض سلطاتها، فقد فعلت ذلك وهي خائفةٌ مرتجفة.

ويعود الفضل في التقدم المادي الهائل لذلك العصر إلى حد كبير إلى مبادئ الحرية وقواعدها. الناسُ، وقد تحرروا من فظاظة التدخل الحكومي، أخذوا يكرسون أنفسهم لواجباتهم الطبيعية، وهي تحسين أوضاعهم، حتى وصلت الأمور إلى النتائج المدهشة التي تحيط بنا الآن. لكن يبدو الآن أن الراحة المادية التي تحققت قد أعمت عيون الجيل الحالي عن القضية الأساسية التي جعلت هذا التقدم ممكناً. الليبرالية في سياسات العالم قوةٌ متراجعة وتكاد تكون ميتة. والواقع أن أحوال الحزب الليبرالي في إنكلترا حرجة. وهناك في واقع الأمر حديث حول تشكيل الحزب الإمبريالي الليبرالي؛ وهو خليط من اتجاهات ونظريات كريهة تكاد تكون مستحيلة كاختلاط الماء بالنار. من ناحية أخرى، هناك فصيل ممن يطلق عليهم (ليبراليون) لا يفهمون سوى القليل من تعاليم هذا المذهب تجعل من الممكن أن تكون لهم قضية مشتركة مع الاشتراكيين. ولم يعد هناك سوى بقايا، أغلبهم من كبار السن، ما زالوا يتمسكون بالمذهب الليبرالي، وعندما يختفي هؤلاء فلن يظل هناك أبطال لليبرالية.

الليبرالية الحقيقية لم تكن مفهومة بتاتاً من جماهير الشعب الفرنسي؛ وفي الوقت الذي لم يعد فيه مدافعون مثابرون ومستنيرون عنها سوى المجموعة المختارة من الاقتصاديين المتشددين التي لا زالت تبجل مبادئ (تورغوت) و(ساي)، فإنه لم يعد هناك فصيل ليبرالي حتى في (المجلس). ينطبق هذا إلى حد بعيد على إسبانيا وإيطاليا والنمسا، فيما الظروف الحالية لليبرالية في ألمانيا في حالة تناقض مؤلم مع ما كانت عليه قبل جيل مضى. وفي بلدنا، تُظهر الأحداث الأخيرة مدى الخسارة التي لحقت بنا. لم يعد إعلان الاستقلال يثير الحماسة؛ أصبح أداة مثيرة للحرج تحتاج لشرح. الدستور يقال بأنه قد «انتهت صلاحيته»؛ وفي عموم الأحوال، فإن الحقوق التي يكفلها يجب الاحتفاظ بها بعناية لمواطنينا فقط، وعدم السماح بها للبشر الذين اشترينا السيادة عليهم. الحزب الكبير الذي تباهى بأنه قد ضمن للسود الحقوق الإنسانية وحقوق المواطنة يصغي الآن بصمت إلى إعلان تفوق البيض ولا يبدي أي احتجاج على إلغاء التعديل الخامس عشر. لقد أغلق فمه، لأنه قد أصبح «وطنياً فقط في الجهود المؤذية»، والمباهاة الحالية «ببطل البشرية» هذا هي:

«للاختلاط مع الملوك في الشهوة المنحسرة للحكم الآفل.
اصرخ في الصيد وشارك في الضحية القاتلة؛

إهانةُ مقام الحرية بغنائم مسلوبة من أحرار الرجال، إنما هو إغراءٌ وخيانة».

الوطنية بمعنى الجشع الوطني حلّت محل الليبرالية. إنها خصمٌ قديم تحت اسمٍ جديد. عندما تجعل الوطنيةُ هدفها تمجيد شعبٍ ما بدلاً من السعي لخير البشرية، فإنها تكون قد أفسدت الحس الأخلاقي للمسيحية. أرسطو برر العبودية لأن البرابرة كانوا «بطبيعة الحال»

أحط قدراً من الإغريق، وها نحن نعود لتبنّي فلسفته. لم نعد نسمع عن الحقوق الطبيعية بل نسمع عن أعراقٍ أدنى يتمثل دورها في الخضوع لحكومة أولئك الذين جعلهم الخالق أرقى منهم. ها هو الضلال القديم المسمى الحق المقدس يؤكد مرة أخرى قوته الهدامة، وقبل أن يجري إنكار ذلك ثانية، يجب أن تحتدم صراعات دولية واسعة النطاق. هنا في بلادنا يُشجب أي نقدٍ للسياسة الخارجية لحكامنا باعتباره يعبر عن مشاعر غير وطنية. يجب عدم تغيير الحكام لأن السياسة الوطنية يجب أن تستمر. وفي الخارج، يتعين على حكام كل بلد أن يسارعوا إلى كل موقع كل غنيمة لضمان حصتهم. وللنجاح في مهمات السلب هذه، يتعين على الحكومة طرح القيود البرلمانية، وحتى الحزبية، جانباً. إن قيصر روسيا أو أمبراطور ألمانيا يتصرفان بحرية مطلقة في الصين؛ ولا تعوقهما دساتيرغ أو ممثلون لعامة الشعب. اللورد سالزبوري يشعر بمزيد من الحرج، ورئيس الولايات المتحدة، وفقاً لدستورنا، لا حول له ولا قوة بدون دعم الكونغرس. هذا ما يعنيه مؤيدو الاستعمار في بلادنا بقولهم بأننا لم نعد بحاجة للدستور.

لودفيغ فون ميزس

السلام

يعرض ميزس في هذه المادة المقتطفة من كتابه (الليبرالية) موقف الليبرالية المضاد للحرب. وهو يضيف إلى الطرح الإنساني التحليل الإيجابي الذي مفاده أن الحرب تفسد التعاون والتجارة؛ السلام وحده هو الذي يجعل من الممكن تقسيم العمل عبر مسافات طويلة وحدود وطنية. في القرن التاسع عشر كان يبدو أن الليبرالية قد قضت نهائياً على احتمال نشوب حرب في أوروبا، لكن نظريات «الاشتراكية والوطنية والحمائية والإمبريالية وسيطرة الدولة والتوجهات العسكرية» في القرن العشرين كانت سبباً في عودة الحروب. ميزس، الذي كتب هذا المقال عام ١٩٢٧، لم يكن ليستطيع معرفة مدى صحة تلك الفجيعة.

هنالك أشخاص من ذوي المشاعر النبيلة الذين يمقتون الحرب لأنها تجلب الموت والمعاناة. ومهما كان حجم الإعجاب بإنسانيتهم، فإنه يبدو أن حجّتهم ضد الحرب، والتي تستند إلى أسباب خيرية، أخذت تفقد جزءاً كبيراً من قوتها، أو كامل قوتها، إذا أخذنا في الحسبان تصريحات مؤيدي الحرب ومناصريها، الذين ينكرون بأية حال أن الحرب تجلب معها الألم والحزن. بالرغم من ذلك، فإنهم يعتقدون أنه من خلال الحرب والحرب وحدها يستطيع الجنس البشري أن يحقق التقدّم والارتقاء. وقد قال أحد الفلاسفة الإغريق إن الحرب هي مصدر الأشياء كلها، وقد كرّر هذا القول الآلاف من بعده. فالإنسان ينحلّ وينحط أثناء السلم. وإن الحرب وحدها هي التي توقظ فيه المواهب والقوى الراقدة وتشحنه بالمثل العليا السامية. ولو تم إلغاء الحرب، فسوف ينحطّ الجنس البشري ويركن إلى الكسل والخمول والركود.

إنه من الصعب وحتى من المستحيل دحض هذا الخط من التفكير من جانب المؤيدين للحرب إذا كان الاعتراض الوحيد على الحرب الذي يمكن أن يفكّر فيه المرء هو أنها تتطلّب تضحيات، حيث إن رأي المناصرين للحرب يتمثل في أن هذه التضحيات لا تُقدّم عبثاً وأنها تستحق تماماً القيام بها. ولو كان من الحقيقي تماماً أن الحرب هي مصدر كلّ شيء، فإن التضحيات البشرية التي تتطلّبها ستكون ضرورية لزيادة الرفاهية العامة للإنسانية وتقدّمها. وقد يندب المرء التضحيات، كما قد يناضل المرء لتقليل عددها، إلا أنه لن يكون مبرّراً في رغبته لإلغاء الحرب وإحداث سلام أبدي.

إن النقد الليبرالي للحجة المقدّمة لصالح الحرب يختلف جوهرياً عن حجة محبّي الخير العام، والتي تبدأ من منطق أن مصدر جميع

الأشياء لا يكمن في الحرب، بل في السلام. وإن الأمر الوحيد الذي يمكّن الجنس البشري من التقدّم ويميّز الإنسان عن الحيوانات هو التعاون البشري. فالعمل وحده هو المنتج: إنه يخلق الثروة ويعمل من خلالها على وضع الأسس الخارجية (المادية) للازدهار الداخلي (الروحي) للإنسان. أما الحرب فإنها تدمّر فقط؛ إنها لا تستطيع أن تخلق أو تبتدع. إن الحرب والمجزرة والتدمير والخراب هي أمور نشترك فيها مع حيوانات الأدغال المفترسة؛ أما العمل البنّاء فهو صفتنا الإنسانية المميّزة. إن الليبرالي يكره الحرب، ليس كالشخص المحبّ للخير العام، على الرغم من أنها تنطوي على نتائج مفيدة، بل لأنها تشتمل فقط على نتائج مضرّة.

إن الإنسان المحبّ للخير والسلام يدنو من الحاكم القوي ويخاطبه هكذا: «لا تصنع الحرب، حتى ولو كان لديك الاحتمال لزيادة رفاهيتك وسعادتك الخاصة من خلال الانتصار. فلتكن نبيلاً وشهماً ولتنبذ النصر المغري، حتى ولو كان ذلك يعني تضحية بالنسبة لك وخسارة منفعةٍ ما». أما الشخص الليبرالي فإنه يفكّر بطريقة مختلفة. إنه مقتنع بأن الحرب المظفّرة هي شرّ حتى للمنتصر، وأن السلم هو دائماً أفضل من الحرب. فهو لا يطلب تضحية من الطرف الأقوى، إنما عليه فقط أن يدرك أين تكمن مصالحه الحقيقية وأنه يجب أن يتعلّم ويفهم أن السلم مفيد له، أيّ الطرف الأقوى، تماماً كما هو مفيد للطرف الأضعف.

عندما يقوم عدو شرس بالهجوم على دولة محبّة للسلام، فإنه يتعيّن عليها أن تقاوم وتفعل كلّ ما بوسعها لصدّ الهجوم الضاري. إن الأعمال البطولية التي يتم القيام بها في مثل هذه الحرب من قبل أولئك الذين يقاتلون دفاعاً عن حريتهم وحياتهم تستحق الثناء

الكامل، والمرء يُطري بحقّ على رجولة هؤلاء المقاتلين وشجاعتهم. وهنا فإن الجرأة والبسالة والازدراء بالموت تستحق الثناء لأنها في خدمة هدف نبيل. لكن الناس ارتكبوا خطأً تمثيل هذه الفضائل البطولية فضائل مطلقة وصفات صالحة في ذاتها ولنفسها، دون أن يأخذوا في الحسبان الأهداف التي تخدمها. وإن كلّ من يحتفظ بهذا الرأي يجب عليه، لكي يكون متماثلاً ومنسجماً مع الآخرين، أن يعترف كذلك بأن الجرأة والبسالة والازدراء بموت قطّاع الطرق هي فضائل نبيلة. وفي الواقع، ليس هنالك أي شيء صالح أو طالح في ذاته أو من ذاته. إن أعمال الإنسان تصبح صالحة أو طالحة فقط من خلال الهدف الذي تخدمه والعواقب المترتبة عليها. وحتى ليونيدس لن يكون جديراً بالتقدير الذي نحفظه له لو كان قد سقط، لا كمدافع عن وطنه، بل كقائد لجيش غازٍ يهدف إلى تجريد شعب مسالم من حريته وممتلكاته.

إن مقدار الضرر الذي تسبّبه الحرب بالنسبة لتطوّر الحضارة الإنسانية يصبح واضحاً تماماً بمجرّد أن يفهم المرء المزايا المستمدّة من تقسيم العمل. إن توزيع العمل يحوّل الفرد الذي يتمتّع باكتفاء ذاتي إلى شخص يعتمد على رفاقه، وهو الحيوان الاجتماعي الذي تحدّث عنه أرسطو. إن الأعمال العدائية بين حيوان وآخر، أو بين وحش وآخر، لا تغيّر بأية حال الأساس الاقتصادي لوجودهما. والأمر يختلف تماماً عندما ينشأ شجار يتعيّن حسمه بالاحتكام إلى السلاح بين أعضاء مجتمع يكون فيه العمل موزعاً. ففي المجتمع المذكور، لكلّ فرد مهمة مخصّصة له؛ ولن يكون أي فرد بعد ذلك في وضع يمكّنه من العيش بشكل مستقل، إذ إن الجميع يحتاجون كلٌّ إلى مساندة الآخر ومساعدته. أما المزارعون الذين يتمتّعون باكتفاء ذاتي، والذين ينتجون في مزارعهم الخاصة كل ما يحتاجون إليه هم

وعائلاتهم، فإنهم يستطيعون أن يشنّوا الحرب بعضهم على بعض. لكن عندما تنقسم قرية ما إلى فصيلين، بحيث يكون الحدّاد في جهة ويكون صانع الأحذية في الجهة الأخرى، فإن أحد الفصيلين سيعاني من الحاجة إلى الأحذية، بينما يعاني الآخر من الحاجة إلى الأدوات والأسلحة. إن الحرب الأهلية تدمّر تقسيم العمل بالقدر الذي تُرغم فيه كلّ مجموعة على الاقتناع والاكتفاء بالعمل الذي ينتجه الموالون لها.

وإذا كان قد تم اعتبار إمكانية حدوث تلك الأعمال العدائية أمراً محتملاً في المقام الأول، فإنه لن يتم السماح أبداً لتقسيم العمل بأن يتعدّى على مرحلة، وإذا نشب القتال فيها فعلياً، فإن المرء سيعاني من الفاقة والحرمان. إن التكثيف التدريجي لتوزيع العمل ممكن فقط في مجتمع يتوفّر فيه ضمان للسلام المستديم. وفقط في ظل الحماية التي يوفّرها مثل هذا الضمان، يمكن لتقسيم العمل أن يتطوّر. وفي غياب هذا المطلب الأساسي، فإن تقسيم العمل لن يمتد إلى خارج حدود القرية أو حتى إلى أبعد من منزل أيّ فرد. إن تقسيم العمل بين المدينة والريف ـ حيث يقوم الفلاّحون في القرى المجاورة بتزويد المدينة بالحبوب والماشية والحليب والزبدة في مقابل المنتجات المصنّعة من قبل سكان المدينة ـ يفترض مسبقاً بأن يتم ضمان السّلم على الأقل داخل المنطقة التي نحن بصددها. وإذا كان سيشمل أمّة بكاملها، فحينئذٍ يجب أن تكون الحرب الأهلية خارج مجال الاحتمال؛ وإذا كان سيغطي العالم بكامله، فيجب ضمان سلام دائم بين الأمم.

إن كل شخص في وقتنا الحاضر يرى أن من الأمور التي لا معنى لها تماماً أن تستعدّ عواصم حديثة مثل لندن وبرلين لشنّ

حرب على سكّان الريف المجاور. ورغم ذلك، وعلى مدى عدّة قرون، فقد أخذت مدن أوروبا هذه الإمكانية في حسابها واحتاطت لها من الناحية الاقتصادية. لقد كانت هنالك مدن تتمتّع بتحصينات منذ القِدم مبنيّة بطريقة تمكّنها عند الضرورة من الصمود لفترةٍ ما من خلال الاحتفاظ بالماشية وزرع الحبوب داخل أسوار المدينة.

في مطلع القرن التاسع عشر حيث كان الجزء الأكبر من العالم المأهول لا يزال مقسّماً بدرجة كبيرة إلى عدد من المناطق الاقتصادية التي كانت على العموم تتمتّع باكتفاء ذاتي، وحتى في المناطق الأكثر تطوّراً في أوروبا، فقد كان يتم تلبية احتياجات منطقة ما، في معظم الأحيان، من إنتاج المنطقة ذاتها. أما التجارة التي كانت تتجاوز الحدود الضيّقة للمنطقة المجاورة مباشرة، فقد كانت نسبياً غير هامة وتتكون، على العموم، فقط من سلع لا يمكن إنتاجها في المنطقة الأولى ذاتها بسبب الظروف المناخية. رغم ذلك، وفي معظم أنحاء العالم، وإلى حدّ بعيد، فقد كان إنتاج القرية ذاتها يسدّ تقريباً كل احتياجات سكّانها. وبالنسبة لأولئك القرويين، فإن أي اضطراب في العلاقات التجارية ناجم عن الحرب لم يكن يعني بوجه عام أيّ تدهور أو هبوط في رفاهيتهم الاقتصادية. وحتى سكان البلدان الأكثر تقدّماً في أوروبا، لم يعانوا من شدّة كبيرة وقت الحرب. ولو كان النظام القاري الذي فرضه نابليون الأول على أوروبا لكي يستثني من القارة (دول أوروبا فيما عدا الجزر البريطانية) دخول البضائع الإنكليزية وتلك القادمة عبر المحيط عن طريق إنكلترا فقط، قد تم فرضه حتى بشكل أكثر صرامة ممّا كان عليه، لكان بالكاد قد أصاب رغم ذلك سكان القارّة بأيّ حرمان له أيّ قيمة. وبالطبع، فقد كان يتوجب عليهم أن يتدبّروا أمرهم دون

قهوة وسكّر، ودون قطن وبضائع قطنية وتوابل، وكذلك العديد من أنواع الأخشاب النادرة؛ إلا أن جميع هذه الأشياء كانت لها دور ثانوي في بيوت الجماهير الكبيرة من الناس.

إن تطوير شبكة معقّدة للعلاقات الاقتصادية الدولية هو من إنتاج الليبرالية والرأسمالية في القرن التاسع عشر. وهما وحدهما قد جعلا من التخصيص الواسع للإنتاج العصري والتحسّن الملازم له في التكنولوجيا أمراً ممكناً. ولتزويد عائلة أيّ عامل إنكليزي بكل المواد الاستهلاكية والطلبات المرغوبة، فإن كلّ دولة من القارات الخمس تتعاون في ذلك. فالشاي الذي يقدم على مائدة الإفطار يتم تزويده من اليابان أو سيلان، والقهوة من البرازيل أو جزيرة جاوا، والسكّر من جزر الهند الغربية واللحم من أستراليا أو الأرجنتين، والقطن من أميركا أو مصر، وجلود الحيوانات التي يتم تحويلها إلى جلود مدبوغة من الهند أو روسيا، وهلمّ جرّاً. وفي مقابل هذه الأشياء، يتم إرسال البضائع الإنكليزية إلى كل أنحاء العالم، وإلى القرى والمزارع النائية الواقعة في أماكن غير مألوفة. لقد كان هذا التطوّر محتملاً ويمكن تصوّره وإدراكه لأنه مع انتصار المبادئ الليبرالية، لم يعد الناس يأخذون بجديّة فكرة اندلاع حرب كبرى مرّة أخرى في أيّ وقت كان. وفي العصر الذهبي لليبرالية، تم بوجه عام اعتبار اندلاع أيّ حرب بين أعضاء الجنس الأبيض بأنه شيء من الماضي.

ورغم ذلك، فقد جرت الأحداث بشكل مختلف تماماً. لقد تم استبدال الأفكار والبرامج الليبرالية بالاشتراكية والقومية والحمائية والإمبريالية وسلطة الدولة والتسلّط العسكري والروح الحربية. وفيما كان كل من إمانويل كانت، وفون هومبولدت، وبينثام وكوبدين قد تغنّوا بمدائح السلام الأبدي، فإن الناطقين باسم عصر لاحق لهم لم

يكلّوا بتاتاً من الإطراء على الحرب، الأهلية والدولية على حدّ سواء. وقد جاء نجاحهم فورياً وبسرعة تامة. وكانت النتيجة الحرب العالمية التي أعطت عصرنا نوعاً من الدرس الموضوعي حول التعارض والتنافر بين الحرب وتقسيم العمل.

إيرل سي. رافينال

دواعي فك الإرتباط الاستراتيجي

قبل أن يبدأ رافينال بالكتابة حول السياسة الخارجية كان، مثل ريتشارد كوبدين، رجل أعمال. رافينال، الموظف السابق في مكتب وزير الدفاع، هو أستاذ بحث متميز في العلاقات الدولية في كلية الدبلوماسية الخارجية في جامعة جورج تاون، ومؤلف لعدة كتب تشمل: (لا بعد اليوم: الدروس المستفادة من إخفاقات السياسة الخارجية الأميركية) و(تصميم الدفاع في نظام عالمي جديد). وقد تبنّى منذ ما يزيد على عشرين عاماً قضية عدم التدخل بوصفها سياسة أميركية خارجية مشيراً إلى تكاليف التحالفات العسكرية حول العالم وأخطارها. وفي هذا المقال الذي كتبه عام ١٩٧٣، يطرح الدواعي

الأخلاقية والبراغماتية «لفك ارتباطٍ استراتيجي» من جانب الولايات المتحدة.

إحدى الخواص التي تميزت بها السياسة الخارجية الأميركية منذ الحرب العالمية الثانية هي السعي لتحديد حد معينٍ أدنى من النظام العالمي وحدٍّ عملي أقصى من السيطرة الأميركية. الخطط المتعاقبة لتنظيم القوة ـ الأمن الجماعي، المواجهة الثنائية الأقطاب، وربما الآن توازن القوى ـ تنوعت من حيث أهدافها وأساليبها. لكن سياسة التدخل ـ إنشاء البيئة السياسية العسكرية الخارجية وتحديد سلوك البلدان الأخرى سواء في حالات التعاون أو الاختلاف أو المواجهة معها ـ كانت هي البعد الأساسي لسياستنا. ولم تبرز تحديات جوهرية جدية لهذه الفرضية منذ عشية دخولنا الحرب العالمية الثانية. وقد تركز آخر «نقاش موسع» عام ١٩٥١ بخصوص إرسال قوات أميركية إلى أوروبا حول الإجراءات التنفيذية والدستورية.

كيف كان سيبدو العالم الآن لو لم تمارس الولايات المتحدة نفوذها خلال هذه الأعوام الثلاثين الماضية، وكيف قد يكون عليه بعد ثلاثين عاماً من الآن إذا توقفنا عن ممارسة نفوذنا، هي تأملاتٌ مفتوحة للتخمين. الحقائق الأكثر يقيناً هي حالات فشل الردع وتكاليف الحرب والجهوزية. هذه التوقعات والتأملات هي مادةُ نقاش أوسع نطاقاً حول الأهداف الحيوية والأساليب العملياتية لسياستنا الخارجية.

لقد حان الوقتُ لفتح نقاش كهذا، فنحن نقف عند نقطة تحول في إدراكنا لشكل النظام الدولي وتصورنا للاحتياجات والمسؤوليات

التي يفرضها هذا النظام على سياستنا الخارجية. هذا يتجاوز الإحساس المعتاد بأن أي سنةٍ خلال أزمةٍ ما هي نقطة تحول، ويتجاوزُ الأمل بأننا بعد نهاية نفق حرب طويلة وغامضة سنخرج إلى أفق جديد. المنظور التاريخي الأبعد مدىً والتحليلات الأكثر تنوعاً تشير بدلاً من ذلك إلى أن النظام الهيكلي الرئيسي الثاني الذي تكوَّن بعد الحرب العالمية الثانية ــ وهو المواجهة الثنائية ــ قد وصل إلى نهايته، وأن مجموعةً جديدة، لكن محدودة للغاية، من الأنظمة الدولية البديلة تنتظر دورها كهدفٍ ومُحدِّدٍ للسياسة الخارجية الأميركية.

هذه هي البدائل: (١) كوكبة محدودة من البلدان أو الكتل القوية جميعها مترابطة تماماً، وجميعها لها مصلحة في المحافظة على النظام، حتى على حساب ممارساتٍ إلزامية أحياناً؛ وهذه البلدان وإن كانت مختلفةً سياسياً ومتنافسة اقتصادياً، إلا أنها تراعي «قيوداً متبادلةً» معينة، أو قواعد ارتباط ــ باختصار توازن قوى؛ و(٢) طائفةٌ أكثر شمولاً وأقلُّ تنظيماً من الدول القطرية الصغيرة والمتوسطة والكبيرة في أحجامها و«أوزانها» بحيث تكونُ القوة النسبية في تقييم وتكوين العلاقات بينها عاملاً أقل أهمية؛ وهي أقل يقيناً من إدامة شكل وطابع النظام بمجمله، ولا تهدف إلى تقييد الآخرين ــ خصوصاً البلدان البعيدة من أجل ضمان أمنها الخاص أو سلامة النظام. هذا النظام الأخير لا تسمية تقليدية له، وقد نطلق عليه «عدم الانحياز العام» أو «تعددية دول عدم الانحياز». إنه وضع الخط الأساسي والحالة المحدِّدة للنظام الدولي ــ الواقع أنه شبيه بالفوضى، أو الحالة التي يتم التوصل إليها إذا توقفت البلدان الكبرى عن السعي لفرض نظام خارجي. هذا النظام ــ أو ربما عدم النظام ــ هو البديل الوحيد حالياً لتوازن القوى (الظروف الموضوعية لا تميل لفرض هيمنة

شاملة، أو تحقيق أمن جماعي، أو إعادة قيادة التحالف والمواجهة الثنائية الأقطاب)؛ وهناك احتمالٌ كبير بأنه سيكون الوريث التاريخي لهذا التوازن.

قد يبدو هذا التحليل تجريدياً وغير عملي، لولا حقيقة أن عدداً من الإدارات المتعاقبة كانت حساسة لهذه البدائل الواسعة النطاق ومقتنعة بأهمية إيجاد نوعٍ من توازن القوى. كانت إدارة نيكسون- كيسنجر بشكلٍ خاص تبدو متنبهة للأدوات المحدودة للخيارات السياسية الخارجية، التي توصف تحيزاً باعتبارها «ارتباطاً» (وهو لفظ ملازم لتوازن القوى) أو «انعزالية» (النظير المفترض للفوضى الدولية). لكن وصف الخيار بهذه التعابير السطحية هو بمثابة طمسٍ للبعد الأخلاقي للسياسة الخارجية. فعلى سبيل المثال، إذا نظرنا إلى توازن القوى باعتباره سياسة لا نظاماً، فلا ينبغي تعريفه ببساطة ببعده التدخلي (أو بالمرادف الألطف «الارتباط»)، بل أيضاً ببعدٍ آخر: الحيادية الأخلاقية.

وبالمثل، ينبغي تعريف التوجهات البديلة لسياسة عدم التدخل من خلال بُعْدين: يمكن أن تكون حياديةً أخلاقياً أو أخلاقية. التدخلية الحيادية أخلاقياً هي «انعزالية». إنها تعني ضمناً أميركا القلعة، والانحياز الضيّق، وحالة نشطة من رُهاب الغرباء. من الصعب تأييد هذه الانعزالية؛ لكن قد يكون من الإنصاف الامتناع عن مزيدٍ من الإدانة لها، حتى لو كان ذلك لأن هذه الإدانة قد أصبحت مجرد دعاءٍ لا معنى له، ولأن السلوك الوطني المضاد تماماً لها ـ التدخلية الأخلاقية ـ قد أدى غالباً إلى تجاوز نقطة الضرر العام إلى شفير كارثةٍ كونية.

النوع الثاني الأخلاقي لعدم التدخل ليس هو الانعزالية أبداً، بل إنه يعكس بالأحرى (أ) مبدأً صارماً ومتسقاً لعدم التدخل في النظام السياسي العسكري، و(ب) اهتماماً بالاتصال البنّاء مع العالم. توجهٌ من هذا القبيل في السياسة الخارجية يمكننا أن نطلق عليه «فك ارتباط استراتيجياً». وهكذا، فإن توازن القوة، كنظام أو سياسة، ليس تطوراً حتمياً ولا رداً فريداً. النظام الدولي الرئيسي «الآخر»، وهو عدم الانحياز العام، هو عالم ممكن ــ بل هو عالم مُرَجَّح بمرور الزمن. والتوجه السياسي الخارجي الرئيسي «الآخر»، وهو فك الارتباط الاستراتيجي، هو حالة من السلوك القابل للتطبيق بالنسبة للولايات المتحدة، بل إنه في الواقع حالةٌ مناسبة تماماً إذا واصل النظام الدولي التطور باتجاه وضع أكثر انتشاراً.

لغة فك الارتباط لسوء الحظ ليست جذابة إلا إذا تم عرضها بطريقة مبهرجة باعتبارها «دولية جديدة». وفي أوقات السلام والمصالحة بشكل خاص، قد يبدو من غير صفات الكرم إبداء التشكيك في مستقبل النظام العالمي والتوصية بالحد من الطموحات الدولية والسعي لحصانة وطنية. وسيكون من المحبط للأميركيين ــ الذين اعتادوا سماع أن هويتهم تعتمد على مسؤولية خاصة نحو النظام العالمي ــ إذا ما تم إبلاغهم بأن عليهم التخلي عن مزاعمهم المبجّلة، والعيش بتواضع مثل سائر الشعوب. لكن السياسة الدولية مليئة بالمفارقات التي ليس أقلّها أن الرغبة في فعل الخير غالباً ما تؤدي إلى ضررٍ موضوعي. الفضائل الخاصة هي غالباً خطايا عامة؛ والفضائل الوطنية هي غالباً خطايا دولية. حتى أكثر الدوافع جاذبية، وهي الرعاية والمساعدة، يمكن أن تكون مصدراً للخطر والدمار. على النقيض من ذلك، فحتى الرذيلة الخاصة المتمثلة في عدم المبالاة بانعدام النظام يمكنها، في هذا العالم غير السوي من السيادات

المتشظية، أن تُفسر بالفضائل العامة في المحافظة على السلامة الداخلية واحترام الواقعية الخارجية. إذا استطعنا إدراك هذه المفارقات في السياسة الدولية، فلماذا نقاوم تصنيفها ضمن خطة متماسكة للسلوك الوطني؟

فك الارتباط الاستراتيجي هو سياسةٌ، والحالةُ النهائية لسياسةٍ على حد سواء. ويمكن تعريفه أولاً عن طريق الإستثناء ــ بتفريقه عن أوضاعٍ أخرى انتقادية أو تحديدية. إنه ليس «الانعزالية القديمة»؛ ليست له سمات الرهاب من الغرباء ولا يترتب عليه اكتفاء ذاتي...

وأخيراً، ينبغي عدم موازنة فك الارتباط الاستراتيجي «بالاسترضاء». الحالة البارزة في ميونيخ ــ بصرف النظر عن حقيقة أن الولايات المتحدة لم تكن حتى طرفاً فيها هي أن القوى التي وضعت ذلك الحل الذي لم يعمر طويلاً قد فرضته على تشيكوسلوفاكيا ضمن توسعٍ في دبلوماسيةِ توسطٍ نشطة ــ النقيض تماماً لفك الارتباط. وبالمثل، فإن اقتراح انسحابٍ أحادي من الهند الصينية ــ الذي تم دفنه من خلال الترتيبات الفعلية في فيتنام ــ وصفه معارضون بصورة خاطئة: فقد شبهوه بـ«التواطؤ على الإطاحة بحليفنا الفيتنامي الجنوبي» لكي نستخدم ذلك ورقةَ تفاوضٍ لإنهاء الحرب في فيتنام. مسلكٌ ازدواجيٌ كهذا كان بديلاً مشروطاً جداً، وكان سيشكل حالة استرضاء. الانسحاب الأحادي، على النقيض تماماً من ذلك، كان موقفاً غير مشروط ــ مع أنه كان ستكون له مضامين أخرى.

هناك طريقة ثانية لتعريف فك الارتباط الاستراتيجي، تقوم فكرتها الأساسية على تكيف واسع النطاق مع النظام الدولي بدلاً من

السيطرة الدقيقة عليه. وهي وصفة لانسحاب منظّم من التزاماتنا السياسية ـ العسكرية تجاه البلدان الأخرى ومن مواقعنا العسكرية في الخارج، بطريقة مخططة ومحسوبة، على أن يتحدد برنامج ذلك من خلال حكمنا على الأمور أحادياً مقروناً بالاستجابة للظروف الطارئة ولحساسيات حلفائنا والإجراءات المضادة من جانب خصومنا. وفوق كل شيء سيكون هذا الانسحاب على مراحل وليس بصورة مستعجلة. الوصول إلى حالة فك الارتباط قد يستغرق عقداً أو حتى عقدين من المبادرات والدبلوماسية.

فك الارتباط الاستراتيجي يتكون من ظاهرتين: الأولى تتركز على إنهاء التحالفات وتشمل إعادة تأهيل المفهوم الحضاري للحيادية واحترام القوانين الدولية (حتى مع أن مراعاتها غالباً ليست منتظمة وعقوباتها رمزية فقط)، وعلاقات مع أي حكومة فعالة بصرف النظر عن طبيعتها. أما الظاهرة الثانية فتتركز على تعريف صارم ولكن محدود للأمن القومي، وتشمل قبول التغييرات الثورية في العالم، والقبول حتى بإعادة الترتيبات الإجبارية في البلدان الأخرى وتبنّي استراتيجيات عسكرية (كفرصة ثانية)...

لماذا نفعل ذلك؟ لماذا نتبنى استراتيجية فك ارتباط؟ عندما يفعل المرء أي شيء فإنه إما أن يبدأ، على أمل تحقيق مكسب أو تحسن، أو يستجيب متكيفاً مع موقفٍ ما. فك الارتباط الاستراتيجي يتضمن عناصر من الحالتين، لكن بدرجة أكبر من الحالة الأخيرة. إنها حالة من التكيف القائم على التوقع تكيف جوهري طويل المدى مع عملية متطورة في النظام الدولي، وحالة اجتماعية أساسية في الولايات المتحدة.

ومع ذلك، فهناك بعض الفوائد لهذه الاستراتيجية، مع أنها ليست أسباباً للقيام بها بقدر ما هي مدعاة للسرور. أولاً، إن لهذا الموقف نتائج ملموسة في ما يتعلق بالتحضيرات الدفاعية ـ إعداد القوات، وأنظمة التسليح، والموازنات. ورغم أن التوفير في التكاليف قد لا يكون العامل الحاسم في هذه السياسة، إلا أنه منتج جانبي لا ينبغي الاستهانة به. الواقع أن الطريقة الوحيدة الصادقة لخفض معقول للانفاق في الموازنة هي تنفيذ برنامج طويل المدى لفك الارتباط الاستراتيجي.

هناك سبب إيجابيّ آخر لفك الارتباط الاستراتيجي وهو تجنب «التكاليف» المعنوية المحتملة للنزاع. هذه التكاليف ليست عديمة الأهمية وتفرض تأثيراتها على شكل ردود فعل دبلوماسية دولية وضغوط اجتماعية محلية قد تكون لها تأثيراتها على قدرتنا على الثبات في نزاع ما. التكاليف المعنوية قد تترتب على نزاعات غير حاسمة يطول أمدها بالقصور الذاتي أو، بعكس ذلك، بالنزاعات التي يتم فيها اتخاذ قرارات حاسمة لإنهائها.

لكن السبب الرئيسي لفك الارتباط الاستراتيجي هو إجراء تعديل يكون على درجة من التماسك بحيث يحقق النجاة في مستقبل من الأنواع المعقدة من الظروف الضاغطة والأحداث العارضة.

فك الارتباط الاستراتيجي يعتمد على القدرة المنطقية والواقعية على التمييز الدائم بين حالتين: **الأولى** هي فصل المصالح الاستراتيجية عن الاهتمامات الأخرى، والمتابعة المخلصة لهذه الاهتمامات غير الاستراتيجية في الأوساط الدولية المتعاونة ومن خلال أعمالنا الأحادية؛ فك الارتباط لا ينبغي له التأثير على العلاقات التجارية أو

التعبير عن الآراء أو الاتصالات الثقافية.

الحالة **الثانية**، هي التمييز بين العوامل الموضوعية وغير الموضوعية. دليل ذلك هو مفهوم التوازن (أو «عدم التحيز»). وهذا ليس إهمالاً أو عدم مبالاةٍ أو رفضاً؛ بل هو قبولٌ لمواقف وتبعات.

عدمُ التحيز هذا حالةٌ «موضوعية» بأكثر من معنى: (١) إنه يشير إلى توجهٍ سياسي موضوعي، وليس حالةً نفسية خاصة؛ (٢) إنه موجه نحو أهدافِ سياستنا ــ سواء أكانت النظام الدولي ككل أم بلداناً حليفة معينة، أم مواردَ معرضة للتهديد، أم أوضاعاً استراتيجية ــ وليس لنهجنا في صنع السياسة أو قيمها المحددة. وهو، في نهاية المطاف، ليس موجهاً حتى لمشاعر التعاطف التي نكّنها لهذه الأهداف في سياستنا أو «التزاماتنا» الرسمية تجاهها، بل لما نراه الضرورة الاستراتيجية لهذه الأهداف التي تُورِّطُنا في النزاعات الأجنبية وتملي علينا فعلياً أن نتدخل.

من هنا يجب علينا، إذا كان لنا أن نحقق فك الارتباط، أن نجعل سياستنا محايدة تجاه طائفة واسعة من الأحوال الاستراتيجية والنتائج المختلفة في العالم. ولن يكون بوسعنا العمل بهذا التوجه إلا إذا سَيَّجنا وعزلنا. لكن حتى هذه ليست كافية. للمحافظة على فك ارتباط صارم ودائم، يتعين على أسلوبنا في صنع القرارات أن يعدل أهم قواعده الأساسيةــ تلك المتعلقة بعلاقة التهديدات، وحسابات الخطر، وطبيعة المصالح القومية. هذه هي العناوين الرئيسية التي تشكل رد فعلنا على التحديات الاستراتيجية، رغم التحولات الظاهرة في القيم السطحية.

مع ذلك، فإننا، بعبارات أخلاقية نهائية، نبقى مع خيار غير مريح: وهو ما إذا كنا سنختار خطيئة الالتزام والتدخل، أو خطيئة الإهمال وعدم الارتباط. قد يتعيّن علينا الخروج من هذا المأزق على أساس القاعدة المنسوبة إلى إمانويل كانت: ليس بوسعنا السيطرة على سلوك الآخرين؛ ولا نستطيع التصرف سوى بالطريقة التي نريد للآخرين أن يتصرفوا بها ـ مع أننا لا نتوقع سوى القليل من التبادلية أو التماثل. وينبغي الاعتراف بأن هذه ليست سياسة للتنفيذ الذاتي، غير أنها، على الأقل من حيث النظرية الأخلاقية، قد تكون نبوءة تحقق نفسها.

تيد غالين كاربنتر

نحو استقلال استراتيجي

تيد غالين كاربنتر هو نائب الرئيس للشؤون الدفاعية والخارجية في معهد كيتو ومؤلفٌ للعديد من الكتب، تشمل (بحثاً عن أعداء: تحالفات أميركا بعد الحرب الباردة) و(الصحافة الأسيرة: أزمات السياسة الخارجية والتعديل الأول). وهو يؤكد أن سياسةً من الاستقلال الاستراتيجي ستوفر أفضل حماية للحرية الأميركية وتشجع السلام العالمي. كاربنتر، شأنه شأن الآخرين من دعاة عدم التدخل الليبرتاريين، يبين بوضوح أن عدم التدخل ليس انعزاليةً، بل هو بالأحرى سياسةُ عدم تدخل سياسي وعسكري مقرونة بعلاقات اقتصادية وثقافية مع البلدان الأخرى.

تهيم السياسة الأمنية الأميركية على غير هدى في عالم مضطرب

في فترة ما بعد الحرب الباردة. الإدارة الأميركية لم تُبد تفهماً يذكر للتوازن الضروري بين القدرات العسكرية والالتزامات العسكرية. بل الأسوأ من ذلك أن الإدارة لم تستطع فهم حتى أن الولايات المتحدة ـ كقوة عظمى اقتصادية وعسكرية ـ لا تستطيع أن تعمل شرطياً للعالم. زعيم بروسيا فريدرك الأكبر حذر ذات مرة من أن من يحاول الدفاع عن كل شيء ينتهي بعدم الدفاع عن أي شيء. السياسة الأمنية الأميركية تُبدي هذا الخلل بالذات.

بدلاً من مواصلة انتهاج سياسة التدخل في العالم وهي سياسة خطرة ومكلفة، فإن لدى الولايات المتحدة الفرصة لتبني مقاربة جديدة: الاستقلال الاستراتيجي. هذه السياسة الجديدة تعني أن تستخدم الولايات المتحدة القوة العسكرية فقط للدفاع عن المصالح الأمنية الحيوية لأميركا. يترتب على تطبيق الاستقلال الاستراتيجي العديد من التغييرات الدراماتيكية في السياسة الخارجية لواشنطن: (١) رفض الولايات المتحدة المشاركة عسكرياً في عمليات حفظ السلام التابعة للأمم المتحدة ـ الواقع أن الالتزامات المالية والسياسية لأميركا نحو الأمم المتحدة ستتقلص إلى حد كبير؛ (٢) إنهاء تدريجي لتحالفات الولايات المتحدة التي كانت قائمة في فترة الحرب الباردة وذلك قبل نهاية العقد؛ (٣) رفض الولايات المتحدة الواضح دور الشرطي العالمي، سواء كانت تعمل بمفردها أو بالتعاون مع حلفاء إقليميين، أو من خلال الأمم المتحدة؛ و(٤) وربما الأكثر أهمية، تبني الولايات المتحدة لدور الملاذ الأخير لإحداث التوازن في النظام الدولي بدلاً من دور المتدخل في المقام الأول.

زيادة التمدد الاستراتيجي الأميركي

تبدي الإدارة الأميركية عجزاً مثيراً للقلق عن القدرة على التمييز بين

تلك التطورات في النظام الدولي التي هي ضرورية لأمن أميركا وتلك البعيدة أو غير ذات صلة. صنّاعُ السياسة الأميركية يتصرفون غالباً كما لو أن كل شيء أينما كان هو مهمٌّ لمصالح الولايات المتحدة. وبالتالي، فإن الإدارة قد حافظت على جميع التزامات واشنطن الأمنية أيام الحرب الباردة، بل سعت لتحديث ورفع مستوى بعضها، مثل مهمة حفظ الأمن في منطقة الخليج. كذلك سعت الإدارة أيضاً إلى إضافة التزاماتٍ جديدة، مقترحةً توسيع منظمة حلف شمالي الأطلسي لتشمل بلدان وسط وشرق أوروبا. إضافة لذلك، فإن الإدارة قد أشركت الولايات المتحدة في عمليات حفظ السلام المتعددة الجنسيات ومهمات بناء البلدان في أماكن مثل الصومال وهاييتي. النتيجة الحتمية هي زيادة التمدد الاستراتيجي.

مقاربةٌ كهذه غير ضرورية وغير مرغوبة أيضاً. في ضوء عدم وجود ند لقوة عظمى، لا حاجة للولايات المتحدة إلى الاستمرار في دعم الجهود الدفاعية للحلفاء في أوروبا الغربية وشرق آسيا. ورغم أن هؤلاء الحلفاء يفضلون الاعتماد على الولايات المتحدة، فإن لديهم ما يكفي من السكان والموارد لبناء القوات العسكرية التي يحتاجون لها لحماية أنفسهم من تهديداتٍ أقل شأناً. تماماً مثلما أن نفقات الرعاية الإجتماعية محلياً تشجع ذهنية تواكلٍ غير صحي من جانب المستفيدين منها، كذلك فإن مخصصات المعونة العسكرية على المستوى الدولي تشجع ذهنياتٍ اتكاليةً غير صحية.

الفوائد المالية التي يتلقاها المتكلون على الدعم الأمني من واشنطن كثيرة ــ ومن المفهوم أنهم يرغبون في استمرار هذه الترتيبات، لكن الفوائد التي تجنيها الولايات المتحدة أقل وضوحاً. التبرير الرئيسي الذي يقدمه صناع السياسة الأميركية هو أن دوراً مهيمناً للولايات

المتحدة حول العالم يساعد على حفظ «الاستقرار»، ويمنع ظهور منافسين أقوياء على السلطة ذوي نزعات تدميرية مما أدى إلى نشوب حروب في السابق. تبعاً لذلك، فإن الولايات المتحدة لا تريد لليابان أو القوى الكبرى في أوروبا الغربية حتى أن تتطلع للقيام بأدوار عسكرية أكبر لأن اعتداداً بالقوة من هذا القبيل قد يكون ضاراً.

ورغم أن هذه الحجة تنطوي على شيء من الصحة، فإن التكاليف والأخطار التي تترتب على المحافظة على الهيمنة الأميركية عالية جداً. ليس فقط أن استراتيجية «إخماد النيران» هنا وهناك تتطلب مخاطرة الولايات المتحدة بالتورط في نزاعات فعلية أو محتملة لا علاقة لها تذْكر بأمن أميركا، بل لأن استراتيجية كهذه تقتضي من الولايات المتحدة إدامة قوة عسكرية أكبر ــ وربما أكثر تكلفة ــ ما قد يكون ضرورياً في أحوال أخرى. دور الشرطي العالمي الذي تقوم به الولايات المتحدة هو الذي يفسر التفاوت الهائل بين الإنفاق العسكري الأميركي ومستويات هذا الإنفاق في الدول الصناعية الأخرى.

إذا وجهت واشنطن جهودها، بدلاً من تشجيع بلدان أوروبا الغربية وشرق آسيا المزدهرة على البقاء معتمدة في أمنها على الولايات المتحدة، لتشجيع هذه البلدان على تحمل مسؤوليتها في الدفاع عن نفسها، فإن الولايات المتحدة ستكون قد اغتنمت الفرصة للاستفادة من عالم ما بعد الحرب الباردة الذي برزت فيه مراكز قوى جديدة متعددة. بوسع أميركا الحصول على فوائد غير مباشرة من جهود دفاعية أكثر نشاطاً من جانب البلدان الديموقراطية الأخرى التي سيتعين عليها، لحماية مصالحها الحيوية الخاصة، أن تحتوي التهديدات وتشجع الاستقرار في مناطقها.

الحفاظ على تحالفات واشنطن أيام الحرب الباردة قرار مثير للشكوك من وجهة نظر المصالح الأميركية؛ والتوسع في هذه الالتزامات توجهٌ أقلّ حكمة. الاقتراحات لتوسيع الناتو، على سبيل المثال، ستُدخل الولايات المتحدة في نزاعات لا حصر لها في وسط وشرق أوروبا. توسيع الناتو سيكون له تأثير قاتل على وضع الفصيل الديموقراطي في روسيا ويعطي للمتشددين القوميين قضيةً مثالية يستغلونها؛ وسيشكل مخاطرة بمواجهةٍ مع موسكو حول منطقة توجد لروسيا فيها مصالح سياسية واقتصادية وأمنية تعود إلى عهود سابقة؛ وسيورطُ الولايات المتحدة في صراعات ونزاعات في بلدان وسط وشرق أوروبا نفسها.

المصالح الأميركية المشروعة في أوروبا لا تستدعي ركوب مخاطر كهذه. المصلحة الرئيسية للولايات المتحدة هي منع قوة معادية من الهيمنة على القارة وتشكيل تهديد خطير لأمن أميركا نفسها. خطرٌ كهذا غيرُ محتملٍ على الإطلاق في المستقبل المنظور. على أي حال، لا بد من التمييز بين نزاع يهدد بتقويض توازن القوى الأوروبي وتشكيلة النزاعات الصغيرة الجارية حالياً في بعض أجزاء أوروبا الشرقية التي لا صلة له تذكر خارج منطقتها المباشرة. تورط الولايات المتحدة في حروب كهذه سيكون محاولة ضالة لإدارة دقيقة لأمن القارة.

تعريف المصالح الحيوية

يوضح المثال الأوروبي نقطة أوسع. يجب على صنّاع السياسة في الولايات المتحدة أن يكونوا أكثر حذراً وتمييزاً في ما يتعلق بمفهوم المصالح الحيوية. عندما أكد الرئيس كلينتون أن للولايات المتحدة مصالح حيوية معرضة للخطر في هاييتي ــ مستشهداً بالرغبة في

ترويج الديموقراطية في نصف الكرة الغربي مثالاً على ذلك ـ فإنه قد أبدى فشلاً في إدراك معنى المصالح الحيوية.

لكي تكون مصلحةٌ ما حيويةً للولايات المتحدة، يجب أن تكون للمسألة مدار البحث صلةٌ مباشرة وفورية وجوهرية بالبقاء المادي والاستقلال السياسي والحرية الداخلية للولايات المتحدة الأميركية. عدم وصول الأمور إلى تلك النقطة يعني مصالح ثانوية أو سطحية، أو، كما في حالات كثيرة، عدم وجود مصلحة أمنية حقيقية على الإطلاق. من المهم أيضاً التأكيد أن كلمة «حيوي» تعني أساسي أو لا غنى عنه وليس فقط ذا صلة أو مرغوباً به. الديموقراطية في هاييتي وأجزاء أخرى من نصف الكرة مرغوبٌ فيها بالفعل، لكن من الصعب القول بأنه لا غنى عنها من أجل مصلحة أميركا. لقد كان هناك حكم ديكتاتوري في هاييتي ـ مثل مناطق أخرى في بلدان البحر الكاريبي وأميركا اللاتينية ـ دون تأثير سلبي واضح على أمن الولايات المتحدة.

كذلك لمفهوم المصالح الحيوية تعريف عملياتي. المصلحة الحيوية هي شيء يجب أن تكون الولايات المتحدة مستعدة له لكي يكون بوسعها شن حرب كبيرة، إذا دعت الحاجة. هذا العامل الذي يوقظ الوعي ينبغي أن يكون كافياً وحده لإقناع صنّاع السياسة الأميركية بعدم استعمال هذا المصطلح بسهولة أو التعهد بالتزامات أمنية تقتضي الحكمةُ ألا تتحملها الولايات المتحدة.

أهمية زوال التهديد السوفياتي

رغم أن انهيار الاتحاد السوفياتي لم يغير طبيعة المصالح الحيوية الأميركية، إلا أنه أحدث تغييراً جوهرياً في بيئة التهديد العالمي.

خلال الحرب الباردة، كان من الممكن المحاججة بأن النزاعات التي كانت تبدو ذات أهمية محلية أو إقليمية فقط، كانت في الواقع أكثر أهمية بكثير لأنها في أحيان كثيرة كانت تشمل بلداناً تعمل بالنيابة عن الاتحاد السوفياتي. أياً كان مدى صحة هذه الآراء، فهي لم تعد واردة الآن. في غياب العامل السوفياتي أصبحت معظم النزاعات القائمة في مناطق مختلفة محدودة النطاق. قد تكون لها أهمية بالنسبة للأطراف المعنية بها ــ وربما للدول المجاورة لهاــ لكن لا احتمالات جديدة بأنها تشكل تهديداً للولايات المتحدة.

زوال التهديد السوفياتي حوّل بيئة التهديد العالمي بطريقة هامة أخرى. طيلة الحرب الباردة كانت الحكمة السائدة تؤكد أن الولايات المتحدة فقط هي التي تستطيع تحييد التهديد العسكري الذي تشكله قوة عظمى أخرى. ربما كان هناك مبالغة في هذه النظرية، حتى أثناء الحرب الباردة، فرغم أنه لم يكن بوسع بلدٍ آخر وحده، عدا الولايات المتحدة، امتلاك القوة التي يجابه بها الاتحاد السوفياتي، إلا أن تحالفاً من عدد من البلدان المتوسطة الحجم كان يستطيع القيام بذلك. البلدان الرئيسية في وسط أوروبا بشكل خاص، وحال أن استعادت توازنها بعد الحرب العالمية الثانية، كانت قادرة على احتواء توسعٍ سوفياتي ــ على الأقل في أوروبا.

على أي حال، النقاش في هذه المسألة ليس وارداً هذه الأيام. ليس هناك تهديد من قوة عظمى، والقوى الإقليمية قادرة على إبطال فاعلية تهديدات أصغر دون عون من الولايات المتحدة. فكرة أن الاتحاد الأوروبي ــ بعدد سكان يزيد في مجموعه على ٣٧٠ مليون نسمة، وناتج إجمالي كلي يبلغ ٧,٥ تريليونات دولار أميركي، وما يزيد على مليونين من القوات المسلحة ــ لا يستطيع احتواء توسُّعٍ

صربي، هي فكرة تشقُّ على السذاجة نفسها. وبالمثل، فإن القول بأن اليابان وكوريا الجنوبية والصين والقوى الأخرى في شرق آسيا لا تستطيع التعامل مع التهديد الذي يشكله برنامج كوريا الشمالية النووي هو قولٌ لا يستند إلى أي أساس. الأميركيون الذين يؤكدون أن الولايات المتحدة وحدها هي القادرة على حل مشاكل كهذه يظهرون غطرسة قومية مزعجة. وقادة البلدان الأخرى الذين يبدون الرأي نفسه لهم مقاصد بعيدة تتمثل في رغبتهم في أن تواصل الولايات المتحدة تحمل مسؤولية لا مبرر لها في تكاليف الأمن الدولي ومخاطره.

يتعين على أميركا أن تتخذ لنفسها وضع جهة التوازن التي يتم اللجوء إليها كملاذ أخير في النظام الدولي. بعبارة أخرى، يتعين على الولايات المتحدة إدامة ما يكفي من القوات لتكوين جدارٍ حاجزٍ يدعم جهود القوات الأخرى في حالة ظهور تهديد توسعي محتمل عندما لا تكون هذه القوة قادرة على احتواء التهديد بإمكاناتها الخاصة. وضع تصنيف لهذه الجهود الاحتوائية الإقليمية حالةٌ نادرة، وفي ضوء غياب أي مرشح معقول يمكنه أن يشكل هيمنة تهديدية عالمية تقارن بألمانيا النازية أو الاتحاد السوفياتي، فإن الحاجة مستبعدة لأن تستخدم الولايات المتحدة قوتها العسكرية للقيام بدورها التوازني في المستقبل المنظور.

تجنب أي تورط غير ضروري للأمم المتحدة

لن تترك استراتيجية أمنية تستند إلى الدفاع عن المصالح الحيوية للولايات المتحدة مجالاً للمشاركة في مشاريع حفظ السلام أو بناء الأمم التي تقوم بها الأمم المتحدة. إدارة كلينتون تراجعت إلى حد ما

عن حماستها المبدئية للمهمات العسكرية للأمم المتحدة. في إحدى المراحل فكرت الإدارة بالمشاركة في قوات أميركية في قوة حفظ سلام تابعة للأمم المتحدة، وبدت راغبة في إخضاع قوات أميركية لقيادة الأمم المتحدة. لكن العجز الذي أظهرته الأمم المتحدة في قيامها بمهامها في الصومال والبوسنة دفع الإدارة، فيما يبدو، لاتخاذ سياسة أكثر حذراً.

مع ذلك، تبقى الإدارة مستعدة للمشاركة بقوات أميركية في مهام للأمم المتحدة تحيط بها الشكوك ولا علاقة لها بأمن الولايات المتحدة. الكارثة في الصومال كانت تحذيراً من الأخطار المترتبة على التورط في عمليات كهذه. مع ذلك، تعلن الإدارة أن الولايات المتحدة مستعدة لتقديم قوات ــ ربما تشمل قوات أرضية ــ لتخليص قوات الأمم المتحدة لحفظ السلام من البوسنة عند انتهاء تلك المهمة.

إضافة لمشاكل الأخطار والتكاليف الزائدة، فإن من الحكمة بالنسبة للولايات المتحدة أن تتجنب التورط في عمليات حفظ السلام التي تقوم بها الأمم المتحدة لسبب آخر: من المهم تعظيم القدرة الذاتية للأمم المتحدة على اتخاذ قراراتها بنفسها، والاحتفاظ بطائفة واسعة من البدائل السياسية كلما كان ذلك ممكناً. سياسةٌ تدخليةٌ ضمن ترتيباتٍ أمنية جماعية عالمية قد تكون أسوأ الخيارات الممكنة. التدخلُ الأحادي يترك، على الأقل، للمسؤولين الأميركيين حرية كاملة لأن يقرروا متى وأين وتحت أي ظروف يجدر بهم فيها استخدام القوات المسلحة للبلاد. أما العمل من خلال مجلس الأمن الدولي للوصول إلى قرارات كهذه فإنه يحد من المرونة ويخلق درجة أخرى من المخاطرة. هذه الإعاقة مقلقة بشكل خاص إذا كانت واشنطن جادة في مسألة التعاون في عمليات أمنية جماعية،

ولا تسعى فقط لاستخدام الأمم المتحدة واجهةً تعددية لأهداف أميركية. هناك بلدان أخرى ستصر على تلّقي تعويضات مقابل دعم الإجراءات التي تريدها الولايات المتحدة. وما دعوات بريطانيا وفرنسا ــ العضوين الدائمين في مجلس الأمن من أوروبا الغربية ــ للولايات المتحدة إلى أخذ «نصيبها العادل» في مخاطر قوة حفظ السلام الدولية في البوسنة، إلا نُذر بمثل تلك الضغوط.

رفض نموذج «أبيض أو أسود» في قرارات التدخل الأميركي

كلما أبدى خبراء المعارضة السياسية رأياً في تقليم التزامات واشنطن الأمنية الرائجة، يسارع المدافعون عن الوضع الراهن دائماً إلى إطلاق صرخة «انعزالية». وجهة النظر هذه هي من ناحية أساسية نظرية اتخاذ أحد قرارين لتدخل أميركا في العالم ــ والتي تقضي بأنه لا يمكن أن يكون هناك سوى موقفين محتملين ممكنين: مع أو ضد. على الولايات المتحدة، طبقاً لهذه النظرية، إما أن تواصل العمل بسياسة تدخل عالمي دون تمييز، وهو ما ينطوي على تعريض القوات الأميركية للمخاطر في مناطق مثل الصومال وهاييتي والبوسنة، وإما تبنّي استراتيجية «أميركا القلعة» و«تعزل نفسها عن العالم».

رأيٌ كهذا هو كلمةُ حق يراد بها باطل. ليس هناك محللٌ جاد يدعو إلى إقامة جمهورية من النساك، ومن الممكن تماماً تبنّي سياسة أمنية متوسطة بين الطرفين النقيضين، التدخل عالمياً ــ وهي أساساً السياسة المعمول بها حالياً ــ وأميركا القلعة. إضافة لذلك هناك أشكال أخرى من التدخل في شؤون العالم، والشكل السياسي العسكري هو مجرد واحد من هذه الأشكال. الصلات الاقتصادية والنفوذ شكلان مهمان للغاية، ويبدو أن أهميتهما تزداد. كذلك

العلاقات الدبلوماسية والثقافية مهمة، خصوصاً في عصر ثورة المعلومات.

ليس هناك ما يدعو إلى أن يكون للولايات المتحدة مواقف متماثلة على امتداد كل محور اشتباك. ومن المعقول تماماً أن تكون لها علاقات اقتصادية وثقافية شاملة مع بقية العالم ــ إلى جانب دبلوماسية نشطة ومبدعة ــ دون أداء دور شرطي العالم. ولا تحتاج أميركا لخفض نشاطها إلا في مجال ارتباطاتها العسكرية.

سياسةٌ للاستقلال الاستراتيجي تقوم على أساس دور أكثر تواضعاً وقابلية للدوام في العالم من جانب الولايات المتحدة. وهي سياسة تأخذ في الحسبان التغيرات الجوهرية التي حدثت في العالم في السنوات الأخيرة، وتسعى لجعل الولايات المتحدة في وضع تستفيد منه من بروز بيئة سياسية واقتصادية وعسكرية متعددة الأقطاب. وسيكون من شأنها إنهاء سياسة التدخل غير المشروع التي تتطلب موازنة عسكرية تزيد في حجمها عن الموازنات العسكرية لكل البلدان الصناعية مجتمعة، والتي عرّضت القوات الأميركية للمخاطر في أماكن لا صلة لها بها مثل الصومال وهاييتي. استراتيجيةٌ أمنيةٌ جديدة ستُمكِّنُ الولايات المتحدة من إجراء خفض جوهري على نفقاتها وبنيتها العسكرية، مع البقاء في وضعٍ أفضل لحماية أمنها القومي.

سياسةٌ للاستقلال الاستراتيجي ستكون أيضاً متسقة مع قيم جمهورية دستورية تقوم على مبدأ حكومة محدودة. إن حياة الأميركيين وحرياتهم ومواردهم المالية ليست متوفرة، بوجه حق، لتنفيذ أي مهمة تناسب نزوات القادة السياسيين. الحكومة الأميركية

تتحمل مسؤولية دستورية وأخلاقية في حماية أمن الجمهورية الأميركية وحريتها. ولا تفويض دستورياً وأخلاقياً بالمخاطرة بالأنفس والموارد للقيام بدور شرطي الكرة الأرضية أو تشجيع الديموقراطية، أو تحقيق أهداف أخرى على أجندة السياسة الخارجية للبيروقراطية الأميركية.

فهرس الأعلام

فهرس الأماكن



WWW.MISBAHALHURRIYYA.ORG

مشروع غير ربحي لمعهد كيتو لا يتبع لأي حزب، وعمله تعليمي يسعى إلى طرح آراء الحرية في المجتمع لصانعي القرار، والمراقبين، ورجال الأعمال، والطلاب ووسائل الإعلام في الشرق الأوسط. ومن أجل هذا الهدف سوف ينشر المشروع مقالات رأي، وتقارير خاصة بالسياسات، وترجمات لأعمال عالمية مرموقة وجادة. ومن خلال الكتب، والصحف، وشبكة الإنترنت وغيرها من الأدوات باللغة العربية، سوف يجلب «مصباح الحرية» إلى شعوب الشرق الأوسط رسالة عن الحرية، والمبادرة في إقامة المشاريع، والتعاون السلمي ليحلّ مكان الحكم الاستبدادي، والتبعية والصراع الذي ميّز جزءاً كبيراً جداً من تجربتهم.

6



السلام والتوافق الدولي

«رأى الليبراليون الكلاسيكيون أن الحرب هي البلاء الأكبر الذي يمكن لسلطة الدولة أن تجعله يحيق بالمجتمع. الإنسانيون، شأنهم شأن المسيحيين، وآخرون كثيرون أبدوا اشمئزازهم من المذابح الجماعية التي تتصف بها الحروب. لكن الليبراليين أضافوا شيئاً آخر إلى الحجج التي ساقوها ضد الحرب كما يتبين من مقال لودفيغ فون ميزس في هذا الجزء من السلسلة. الليبراليون أدركوا أن الحرب تمزق الأشكال السليمة من التعاون: العائلات، علاقات الأعمال، والمجتمع المدني. وأنها كذلك تلحق دماراً بمجمل عملية التعاون الاجتماعي والتخطيط بعيد المدى. تبعاً لذلك، فقد كان أحد الأهداف الرئيسية لليبرالية هو منع الملوك من تعريض رعاياهم للأخطار في حروب لا ضرورة لها. وقد أكد آدم سميث أنه ليس هناك الكثير مما يلزم لإيجاد مجتمع ينعم بالسعادة والرخاء أكثر من «سلامٍ وضرائب سهلة وإدارةٍ مقبولة للعدالة».

(من الكتاب)



ISBN 9953-21-360-7



مصباح الحرية

7

مفاهيم الليبرتارية وروادها

مستقبل الليبرتارية

- صمويل بريتان
- ريتشارد كورنيي
- نورمان ماكراي
- بيتر كيه. بيتش
- جون بيري بارلو
- أنطونيو مارتينو
- ماريو فارغاس يوسا
- مايكل بروز
- لين سكارليت
- توم جي. بالمر







رياض الريس للكتب والنشر
RIYAD EL-RAYYES BOOKS

مستقبل الليبرتارية



7

مفاهيم الليبرتارية وروادها

مستقبل الليبرتارية

• صمويل بريتان
• ريتشارد كورنيي
• نورمان ماكراي
• بيتر كيه. بيتش
• جون بيري بارلو
• أنطونيو مارتينو
• ماريو فارغاس يوسا
• مايكل بروز
• لين سكارليت
• توم جي. بالمر



رياض الريس للكتب والنشر
RIYAD EL-RAYYES BOOKS

The Libertarian Reader (7)

(Ed). David Boaz

First Published in May 2008

BEIRUT - LEBANON
elrayyes@sodetel.net.lb - www.elrayyesbooks.com

ISBN 9953 - 21- 361 - 5

مفاهيم الليبرتارية وروادها (٧)

تحرير: ديفيد بوز

ترجمة: صلاح عبدالحق/الأردن

مراجعة وتدقيق: فادي حدادين/الأردن

الطبعة الأولى: أيار (مايو) ٢٠٠٨

لشراء النسخة الإلكترونية:
www.arabicebook.com

تصميم الغلاف: يارا خوري
(محترف بيروت غرافيكس)
صورة الغلاف: Liberty
Istanbul Archaeology Museum

المحتويات

تعريف

توفر الرؤى الأساسية لليبرتارية ـ لامركزية السلطة، والفردية، والحقوق الأساسية، والنظام التلقائي، والتبادل الحر، والسلام ـ إطاراً لفهم العالم وإنشاء نظام اجتماعي يستخدم الناس فيه معرفتهم للسعي من أجل تحقيق سعادتهم. لقد انتشر في سائر أنحاء الغرب وخارج محيطه نظامٌ سياسي واجتماعي يقوم على هذه الرؤى إلى حد كبير، ويتصف بسيادة القانون، وحرية الدين والتعبير، وتأمين حقوق الملكية، والأسواق الحرة نسبياً، مما أفسح المجال للأفراد لتحسين حياتهم إلى جانب تطوير العالم خلال ذلك. كارل ماركس، الذي أساء فهم الليبرالية ورآها «قاعدة» للبرجوازية، وصف نتائج المجتمع الليبرالي قبل قرن من الزمان:

«أوجدت البرجوازية، من خلال قاعدتها التي لم يكد يمضي عليها مائة عام، قوىً إنتاجية أضخم حجماً وأوسع انتشاراً من سائر الأجيال السابقة مجتمعة. إخضاعُ قوى الطبيعة للإنسان، الآلات، التطبيقات الكيميائية على الصناعة والزراعة، الملاحة البخارية، السكك الحديدية، التلغراف البرقي، إعداد قارات بكاملها للزراعة، ضبط جريان الأنهر في قنوات، بروز شعوب بكاملها على وجه الأرض كما لو بفعل سحري ـ هل كان هناك في القرن السابق حتى مجرد إحساسٍ بأن قوىً إنتاجية كهذه تترعرع في حضن العمل الاجتماعي؟».

الآن، وقد أظهرت الليبرالية للعالم أن التقدم ممكن، فإن بوسع الأجيال الحالية أن تحدس على الأقل بأنواع التغيرات التي قد يشهدها العالم في المستقبل. منذ قرن من الزمان، كان لدى المفكرين، من إدوارد بيلامي حتى إسحق عظيموف والعديد من مشاهير المستقبليين في عصرنا، فكرة غريبة مفادها أن عالماً يتزايد تعقيداً سيتطلب حكومة أكبر وأكثر شمولية. أصبح التخطيط لمواكبة التغيير هو كلمة السر. بات بوسعنا في كل يوم أن نقرأ في كبريات صحف العالم أن دراسة جديدة أو لجنة رئاسية جديدة قد وجدت سياسة جديدة للتعامل مع النقل العام، أو التعليم، أو التغيرات التكنولوجية، أو أخلاقيات البيولوجيا، أو عدم المساواة، أو البيئة، وما إلى ذلك. ويتبين أن كل سياسة جديدة تستدعي نقل مزيد من السلطة من المجتمع المدني إلى المجتمع السياسي، من عملية المشاركة الاختيارية والتبادلية إلى نظام القيادة والسيطرة.

لكن هل يُعقل حقاً أن التخطيط الإلزامي سيقودنا إلى

التقدم، إلى عالم من التكنولوجيا والازدهار المادي والأنظمة الاجتماعية التي ليس بوسعنا حتى تخيلها؟ لو أننا أوكلنا مهمة التخطيط في القرن العشرين للحكومة، لكان مجتمعنا اليوم يبدو مشابهاً للاتحاد السوفياتي ـ باستثناء أنه لو تم وضع العالم الرأسمالي بكامله تحت سيطرة المخططين الإلزاميين، فإنه ما كان ليكون هناك اليوم بلد ينتج التقدم التكنولوجي الذي كان بوسع الاتحاد السوفياتي استعارته. إذا أردنا رؤية تقدم تكنولوجي ومستوى معيشة أعلى في المستقبل ـ مع الخفض التدريجي للأمراض، والفقر، والجهل ـ فليس لنا في الواقع من خيار سوى الحرية.

قد يبدو السلوك الليبرتاري نحو التغيير بالنسبة لبعض القراء متناقضاً. الليبرتاريون يؤمنون بآفاق التغيير الاقتصادي والتكنولوجي والثقافي، لكنهم مع ذلك يصرون على الالتزام الصارم بالمبادئ القديمة والثابتة للحكومة. لا تناقض في ذلك. فكما يعترف كل كتّاب هذا الجزء صراحة أو ضمناً، فإن المبادئ الليبرتارية التي وضعها جون لوك وآدم سميث والثورة الأميركية والدستور تخلق إطاراً للتقدم. عندما نحمي حق الأفراد في التفكير، والاتصال، والإبداع، والتبادل ـ عندما نتمسك بشدة بقواعد الملكية الخاصة، والتبادل الحر، والقبول الحر ـ فإننا نوجد مجتمعاً يمكن فيه حدوث التغيير. كل انحرافٍ عن هذه القواعد ـ كلُّ استخدامٍ للحكومة من أجل إخراج فكرةٍ معينة لشخص ما حول نتائج أفضل إلى حيز الوجود ـ يشكل عامل إعاقة للتقدم.

في هذا الجزء، يشير صمويل بريتان إلى أوجه التشابه بين الرأسمالية التنافسية وقيم «الثورة المضادة» في ستينات القرن العشرين، وهي نقطة كانت ستبدو واضحة بالنسبة لأجيال

سابقة من الليبراليين، لكنها ضاعت في الفصل الغريب الذي حدث في أواخر القرن العشرين بين أنصار العمل الحر وأنصار الحرية الشخصية. ويشير كل من أنطونيو مارتينو وريتشارد كورنيي وماريو فارغاس يوسا إلى بعض التحديات السياسية والفكرية التي تواجه الليبرتاريين في مرحلة ما بعد الشيوعية. ويؤكد كل من نورمان ماكراي ومايكل بروز أن الحكومة الإكراهية هي من مخلفات العصر الصناعي وأنها ستختفي من المشهد قريباً. ويبحث كل من بيتر بيتش وجون بيري بارلو مضامين عصر المعلومات.

أما لين سكارلت فإنها تتناول موضوعاً هاماً بشكل خاص في العصر المقبل ـ وهو حماية البيئة ـ في ضوء المبادئ الليبرتارية التي يحتويها هذا الكتاب. وتصل إلى الاستنتاج بأن «وضع القواعد بطريقة مركزية ومن الأعلى للأسفل لا يناسب معالجة المشاكل البيئية في عالم معقد وديناميي حيث معظم المعلومات ذات الصلة محددة مكانياً وحيث مختلف الناس لهم أولويات مختلفة». الليبرتارية لها رسالة مركزية مفادها بأن بوسع المرء أن يستبدل عنوان أي موضوع تقريباً بكلمات «مشاكل بيئية» في تلك الجملة، وسيبقى المعنى صحيحاً!

صمويل بريتان

الرأسمالية والمجتمع المتساهل

في النصف الأخير من القرن العشرين وجد أنصار الحرية الشخصية والحرية الاقتصادية أنفسهم غالباً على الطرفين المتناقضين للطيف السياسي، حيث يصطف مؤيدو الحرية الاقتصادية مع الجمهوريين أو حزب المحافظين البريطاني، بينما يصبح أولئك الذين يدافعون عن الحريات المدنية والحرية الشخصية ديموقراطيين أو مؤيدين لحزب العمال. لم يكن هناك تمييز كهذا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وكان أنصار الحرية ـ الشخصية والاقتصادية على السواء ـ موجودين في الحركة الليبرالية. لكن العلاقة المنطقية بين مختلف الحريات تبقى قائمة، وفي هذا المقال يؤكد صمويل بريتان أن «الرأسمالية التنافسية هي القوة المفردة الأكبر التي تعمل إلى جانب ما أصبح دارجاً

وصفه بـ(التساهل)، والذي كان يطلق عليه ذات يوم الحرية الشخصية». ويشير بريتان في هذا المقال الذي كتبه عام ١٩٧٣ إلى أنه بالرغم من أن الرأسماليين والشباب في الستينيات كانوا يرون أنفسهم أعداءً بعضهم بعض، فإن كلاً من اقتصاد السوق و«الثورة المضادة» كانا يستندان إلى فكرة «أن تفعل ما تريد». وبريتان هو مساعد رئيس تحرير (الفايننشال تايمز) وأستاذ شرف في العلوم السياسية في جامعة وارويك. وقد ألف كتباً عدة، من بينها (من اليسار لليمين: المأزق الكاذب) و(بيان جديد لليبرالية الاقتصادية) الذي تم اقتباس هذا المقال منه. وقد كُرّم تكريمه بلقب فروسية عام ١٩٩٣.

ثمة الكثير مما هو مشتركٌ بين قيم الرأسمالية التنافسية والسلوكيات المعاصرة، وخصوصاً السلوكيات المعاصرة المتطرفة. فهي قبل كل شيء تشترك في تأكيد متماثل على السماح للناس بأن يفعلوا، إلى أقصى حد معقول، ما يشعرون بميلٍ إلى فعله بدلاً من الالتزام برغبات السلطات أو العادات أو التقاليد. في ظل نظام تنافسي، يمكن لرجل الأعمال أن يكسب مالاً عن طريق توفير ما يرغب الناس بعمله ــ عن طريق توفير الأسطوانات الموسيقية، أو عروض التعري، أو حلوى شعر البنات. إنه لا يفعل شيئاً عن طريق توفير ما تعتقد المؤسسة بأنه في صالحهم. المواطن الفرد حرٌّ في زيادة دخله إلى الحد الأقصى عن طريق استخدام قدراته (ورأسماله إذا كان لديه شيء من ذلك) لتوفير ما تتطلبه الميول العامة للناس. لكنه ليس ملزماً بذلك. بوسعه اختيار العمل الأسهل أو الأكثر ملاءمة له، أو الأكثر متعة له؛ أو، مثل معظمنا، يمكنه التوفيق بين هذه البدائل.

وفي كل الأحوال يبقى أسلوب معيشته شأناً خاصاً به. فبإمكانه التركيز على المتعة الشخصية، أو خدمة المجتمع في بلده، أو التخفيف من حدة الفقر في الخارج، أو أي مجموعة من هذه النشاطات أو النشاطات العديدة الأخرى. الرأسمالية التنافسية أبعد ما تكون عن القوة المهيمنة الوحيدة لمجتمعنا، وإن عالم الاقتصاد غالبريث محق في لفت انتباهنا إلى ذلك. لكنها بالقدر الذي تهيمن فيه، تشكل أكبر قوة منفردة تعملُ إلى جانب ما أصبح دارجاً تسميته بـ«التساهل»، والذي كان يعرف ذات يوم بالحرية الشخصية. يمكن لمشاريع الأعمال، بالطبع، أن تنتعش وتزدهر بوجود قدر كبير من المحظورات والقواعد «الأخلاقية» سواء كان يجري تطبيقها عن طريق القانون أو الرأي العام. لكن حافز الربح سيبقى يقاوم دائماً قيوداً كهذه ويسعى لتوسيع مدى ما يمكن التساهل بشأنه ــ سواء كان ذلك من جانبِ ناشرٍ في القرن التاسع عشر يحاول شن هجوم على التدين المتشدد أو من جانب منتج سينمائي أو مسرحي في القرن العشرين يتحدى المفاهيم التقليدية للحشمة والسلوك القويم. حافزُ الربح يعمل على زيادة مرونة القانون الحالي وكقوةٍ لجعله أكثر تحرراً.

مقابل هذه المزايا، هناك غالباً زعمٌ مؤداه أن الرأسمالية التنافسية تستند إلى قيم مزيفة «للمجتمع الاستهلاكي». النقاد من هذا النوع ينسون غالباً أن الفضيلة الأكبر للمجتمع الاستهلاكي هي أنه ليس هناك من هو مرغم على الاستهلاك. قد تكون هناك ضغوطُ طبقةٍ وسطى، أو ضغوط مرحلة أواسط العمر في هذا الاتجاه (والكثير من ضغوط «الميول» من أنواع أخرى لدى الشباب)؛ لكن الضغوط الاجتماعية ليست مماثلة للقواعد التي تطبقها الشرطة، وبروز «الثورة المضادة» فرض ضغوطاً من نوع مضاد، وأصبح من الضروري

التوسع في مدى الاختيار الفعال. بقدر ما تسودُ العناصر التنافسية، يمكن لمواطنٍ أن يكون لا مبالياً بنفس الدرجة بهجمات الجناح اليميني على الانغماس الذاتي للشباب المعاصر وبمطالبات الجناح اليساري التقليدي بضرورة توجيه كل النشاطات الاقتصادية للمجتمع نحو هدف وطني أسمى. يمكنُ تلخيصُ اقتصاد السوق بالقول الشعبي الدارج «عملُ ما تريدُ بنفسك». اقتصاد السوق الرأسمالي ليس بالطبع مجتمعاً تتحقق فيه المساواة، إنه عامل قوي في زعزعة الحواجز الطبقية والطبقية الرسمية القائمة. الواقع أن المجتمعات التجارية ذات سمعة سيئة، في أوساط أولئك الذين لا يحبون هذا الجانب، ذلك لأنها تدفع أفراداً جدداً وعائلاتٍ جديدة إلى الصفوف الأمامية للمجتمع، مقوضة بذلك حواجز المكانة الاجتماعية التقليدية.

يُستخدم مصطلح «رأسمالية تنافسية» هنا بأوسع معنى ممكن له، وهو لا يستثني وجود قطاعٍ عام قوي؛ كما أنه لا يمنع الدولة من القيام بوظائف متعددة كبيرةٍ تقتضيها الحاجة إذا كان للسوق تحقيقُ خيارات الناس بصورة فعالة ـ وهذا يشمل كثيراً من الإجراءات الهامة في مجال مقاومة التلوث. لكن التأكيد هو على حافز الربح، واختيارات المستهلك والمنافسة. وسنبحث الشروط المطلوبة لهذه النشاطات لكي تؤدي إلى نتائج مقبولة بمزيد من التفصيل في مقالات لاحقة. والقصدُ من هذا الفصل التمهيدي هو عرض الموضوع بأبسط صورة؛ وبدلاً من اللجوء لمصطلحات مثل «اقتصاد مختلط» أو «اقتصاد سوقٍ اجتماعي» سألتزم بالتعبير الأكثر إثارة للاستفزاز وهو «الرأسمالية التنافسية». لكنني سأضيف أن «الرأسمالية التنافسية» ليست شعاراً منحازاً لأي جهة. وعندما تصل الأمور إلى اختبار التطبيق العملي لها، فإن لها من الخصوم في أوساط المحافظين

بقدر ما لها من الخصوم في أوساط العمال، وفي أوساط رجال الأعمال بقدر ما لها في أوساط النقابات المهنية.

السياق التاريخي

السببُ الذي يجعل الناس يتمسكون بمعتقدات معينة لا علاقة له بمدى صحة هذه المعتقدات؛ والافتراضُ بعكس ذلك يعني الوقوع في الفخ الفكري نفسه الذي وقع فيه أسوأ أتباع ماركس أو فرويد (وهو فخ لم يكن لماركس، وقبل كل شيء لفرويد، ذنبٌ فيه). مع ذلك، فإن دراسة جذور الآراء الواسعة الانتشار قد تكون مفيدة في تفسير سبب إصرار الناس على التمسك بها، رغم وجود وجهات نظر عقلانية مضادة لها، والسبب في عدم قدرة الأخيرة على ترك تأثيرٍ جيد.

سأبدأ، في البحث الذي يلي، بالإشارة إلى الخلفية التاريخية، ثم أنتقل إلى الملامح المعاصرة لسلوكيات رجال الأعمال وآخرين في السلطة، والتي يبدو أنها تؤكد أسوأ شكوك منتقديهم، ثم سأصف بعض الأسباب الأخرى لبروز المشاعر المضادة للرأسمالية. عندما أفرغ من بحث هذه القضايا، سيكون الطريق مفتوحاً للبحث في نقد اليسار الجديد للرأسمالية، وآفاق التعامل مع شرورٍ مثل الفقر و«العزلة» في ظل أنظمة بديلة. قد يبدو هذا عكساً لمنطق الأمور؛ لكن المعالجة المتبناة قد تكون أكثر تنويراً للقارئ غير المتخصص الذي يرغب في وضع الطرح الاقتصادي في سياقٍ أوسع.

الأفكار الحديثة المتعلقة بالحرية الشخصية والمعتقدات المصاحبة لها في المجالات السياسية والاقتصادية والقانونية، برزت أصلاً عن طريق

الكتّاب الدينيين في القرن السابع عشر والفلاسفة السياسيين والاقتصاديين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. مع ذلك، فخلال الفترة التي كانت هذه الأفكار تشكلُ فيها جزءاً من الفلسفة العامة للبلد، فقد كانت أقلَّ أهمية للرفاه العام، من جهة، وأكثر تبريراً بحيثيات سخيفة، من جهة أخرى، عما هي عليه اليوم، حيث تُواجَهُ بالتشكك على نطاق واسع. الفترة التاريخية لإنكلترا التي شهدت أوسع اعتراف بالنموذج الرأسمالي كانت في أواسط القرن التاسع عشر ــ عصر بيل وغلادستون. مع ذلك، فلا بد أن ذلك العصر قد كان من عدة جوانب، وبالنسبة لعدد كبير من الناس، زمناً غير جذابٍ للعيش فيه؛ ويجمُلُ بالليبراليين الاقتصاديين أن يقروا بهذه الحقيقة.

النقطة التي تتكرر الإشارة إليها كثيراً بالطبع، هي أنه بالرغم من أن مستويات المعيشة كانت تتحسن بسرعة، فإن أغلب الناس كانوا بدرجة من الفقر لا تسمح لهم بالاستمتاع بحريتهم. هذا النقد يحتاج إلى تناولٍ أكثر عنايةً من الأسلوب الذي يُطرح به غالباً. الحرية ليست مشابهة تماماً لغياب الفقر؛ والقول بأن عمالاً في سبعينات القرن التاسع عشر، أو فلاحين مصريين اليوم «غيرُ أحرار» هو تشويشٌ للتفكير. إذا كان تعريف الحرية قائماً على أساس أن غياب الفقر شرطٌ أساسي لوجودها، فسيكون هناك خلطٌ بين قيمتين أساسيتين، وإلغاءٌ لتبايناتٍ موجودة في واقع الحياة، وإهانةٌ للغة. الأفضل هو الالتزام بالمفهوم السلبي للحرية، لكن مع القول بأنه عندما لا يتمكن معظم الناس من كسب قوتهم إلا بشق الأنفس، فإن الحرية قد لا تكون هامة كهدفٍ بدرجة زيادة الثروة.

بيد أن ما تقدم هو موضوع تم طرقه كثيراً. ما تقِلُّ الإشارة إليه غالباً

هو العدد المحدود من الناس الذين كانت حتى الحريات القانونية للقرن التاسع عشر تنطبق عليهم. الحرية الشخصية كانت فعلياً محصورة بأرباب الأسر الذكور الذين تزيد أعمارهم على ٢١ عاماً. لم تكن هناك للنساء والأطفال سوى حقوق قليلة مثلهم مثل رعايا الكنيسة الشرقية الذين كانوا مُدانين إلى درجة كبيرة في أدب الحريات في ذلك العصر؛ والشي نفسه كان ينطبق على أي شخص سبق له التطوع للخدمة في الجيش أو الأسطول. إذا كانت الحريةُ تُعرَّف بأنها غيابُ الإكراه، فإنه لم تكن هناك حرية تذكر لطالب مدرسة أو جندي في ذلك العصر حيث كان كلاهما من ضحايا الولع بالضرب بالسياط الذي كان (ولا زال إلى حد ما) المرض الإنكليزي الحقيقي. حتى بالنسبة لأرباب الأسر البالغين كانت الحرية مقيدة بدقة. كان هناك حرية في القيام بمشروع تجاري، وحرية في الهجرة، وحرية في نقل أموالٍ عبر الحدود (كل الحريات التي نستخف بها مع ما في ذلك من مخاطرة). إلا أنه، وفي ضوء السلطات الواسعة التي ما زال يتولاها قضاة السلام المحليون، والعقوبات القصوى القاسية التي يتضمنها القانون، فقد كان هناك قدرٌ من السلطات الظرفية التي يمارسها الأفراد على بعضهم على بعض أكثر بكثير مما قد يعترف به المعجبون الذين يحنّون إلى أيام العصر الفيكتوري.

بمعزل عن ذلك، فقد كانت المحظورات في قانون البلاد وعاداتها عديدة وجائرة. وسواء كانت رواية إي. إم. فورستر، (موريس)، عملاً أدبياً جيداً أم رديئاً، فإن المرء لا يملك إلا أن يشعر بالصدمة عند الاطلاع على حجم العقوبات القانونية والاجتماعية ـ وفوق كل ذلك عبء الإحساس بالذنب ـ التي كانت تُفرض على أولئك الذين لم يكونوا قادرين على ضبط سلوكياتهم وفقاً للأعراف

الجنسية الرسمية. أما في أوساط ذوي الأذواق «العادية»، فقد كانت الإباحية رائجة ومقبولة طالما لم يكن معترفاً بها علناً واستمرت المحافظةُ على المظاهر.

لكن النقطة الهامة، هي أن كلاً من الفلسفة السياسية والاقتصادية، والممارسات الرأسمالية، قبل قرن من الزمان قد أطلقت سلسلة من الأحداث والأفكار التي قوضت في نهاية المطاف المجتمع التقليدي المسكون بالمكانة الاجتماعية في ذلك الزمان، وأبرزت إلى حيز الوجود المجتمع الإنكليزي الأكثر تسامحاً اليوم.

الواقع أن الطرح الأساسي لما يطلق عليه اليوم أخلاقيات «التساهل» كان قد تطور عن طريق مفكري الليبرالية الكلاسيكية في القرن التاسع عشر منذ أيام جون ستيوارت ميل وما بعدها (يكفي أن يفكر المرء بحملته التي امتدت طيلة حياته ضد إخضاع النساء ــ المقال الأصيل الذي تنحني له مجموعات «تحرير المرأة»). كثيرٌ من الأفكار التقليدية لليبرالية القرن التاسع عشر لم تدخل كتب القوانين حتى ستينات القرن العشرين. وما زال الانتصار في المعركة بعيد المنال، كما تدل على ذلك الأحكام التي تأمر بها المحاكم بشأن «مطبوعات بذيئة» أو الموقف الهستيري الحقود الذي تتبناه كثير من الشخصيات الرسمية بشأن مشكلة المخدرات. في هذه الأثناء، أدى النمو المتزايد في الرخاء وطيب العيش إلى زيادة أهمية الحرية الشخصية وجاذبيتها بالنسبة لجماهير الناس. المفارقة الظاهرية هي أنه في الوقت الذي أخذت فيه الحرية الشخصية تقرر أسلوب معيشة جيل، فإن النظام الاقتصادي الذي يجعلها ممكنة التحقيق قد أصبح مكروهاً بشدة من لدى عددٍ كبير من أكثر أبناء ذلك الجيل فصاحةً في الرأي. المعارضةُ القديمة للرأسمالية التنافسية من اليسار البيوريتاني

الذي شعر غريزياً (حتى مع إنكاره لذلك) بأن الدولة الفابيانية (الاشتراكية) هي الأفضل، جاء بعدها ـ في الوقت الذي كان يبدو فيه أنها آخذةٌ في التلاشي ـ معارضةٌ جديدة من «اليسار الجديد» متشككةٌ ـ وبحق ـ في كل أنواع السلطة وليس لديها أيُّ بقايا شغف بستالين (وهي ماركسيةٌ فقط لأن ذلك يبدو جذاباً)، لكنها تماهي «الرأسمالية» مع «النظام»، وأعادت، في أكثر حركاتها جرأةً، فتح محادثات شبه جادة حول «الثورة». (أخذُ «الثورة» بجدية مقبول في كثير من اجتماعات الغذاء المدفوعة على الحساب. كما أن من «الدارج» بحثها بشيء من الظرف؛ الشيء الوحيد «القاطع» هو أن يكون المرءُ معارضاً لها بصورة جدية).

بروز رجل الكلمة

إحدى الخصائص الأخرى للرأسمالية هي أنها تميل لتغذية ثقافة مضادة للرأسمالية ضمن محيطها هي نفسها. وقد أوضح ذلك قبل سنين عديدة جوزيف شومبيتر في كتابه (الرأسمالية، والاشتراكية، والديموقراطية)، وهو عمل تم كتابة جزء كبير منه قبل وحتى بداية الحرب العالمية الثانية، ويُعتبر أحدث من معظم الأعمال الصادرة حالياً عن دور النشر. وتقوم أطروحته الأساسية على أن الرأسمالية تقتل نفسها عن طريق إنجازاتها.

الحضارة الرأسمالية هي قبل كل شيء عقلانية. إنها ضد البطولة وضد الغموض. الروح التي تغذيها هي النقيض تماماً لمقولة «ليس لهم أن يناقشوا، بل لهم فقط أن ينفذوا أو يموتوا». الظروف تملي على الرأسمالي الناجح أن يستفسر عن الطريقة التي يتم بواسطتها عمل كل شيء والسعي لمحاولة وإيجاد طريقة أفضل. إذا اعتمد على

ممارسات حالية تقليدية أو غامضة أو احتفالية، فسيتم تجاوزه من جهةٍ أخرى، ومن المحتمل جداً أن يطويه النسيان. انهيارُ السلطة الدينية، وبروز الروح العلمية، ونمو الرأسمالية كانت ظواهر متشابكة فيما بينها. نشأت أخلاقياتٌ جديدة في القرن السابع عشر طرحت ثمارها في القرن التاسع عشر، وقد تبنت البحث التجريبي والمنطقي، ودحضت ادعاءات السلطة، وأعطت شرعية لحافز الربح (من بين أشياء أخرى) عن طريق رفع قيود العصور الوسطى على تقاضي الفوائد وفكرة «السعر العادل».

هجوم اليسار الجديد

هذا في ما يتعلق بأجواء الرأي التي تعملُ الرأسمالية فيها الآن. لكن ما هي الاعتراضات الرئيسية على المنافسة وحوافز الربح التي طرحها فعلاً الجيل الجديد من الراديكاليين؟ يختلف النقاد من اليسار الجديد عن سابقيهم من الماركسيين والفابيانيين من حيث إنهم لا يثقون بقوى السوق والتخطيط المركزي أو أي شكل من أشكال البيروقراطية على حد سواء. هذا الإحياءُ للخصائص الأكثر مثاليةً وفوضوية هو تغيير يلقى ترحيباً بدلاً عن الأبوية والتأكيد على سلطة الدولة التي اتسمت بها الحركات الاشتراكية مدة طويلة. الواقع أنه ينبغي له أن يجعل من الممكن قيام حوار بين اليسار الجديد واقتصاديي السوق بطريقة لم تكن ممكنه سواء مع الويبيين أو الشيوعيين الستالينيين. (يستشهد البروفيسور ليندبيك بحالة الكاتب باسم مستعار من مدرسة السوق الحر في شيكاغو الذي تعطي كتابتَه الاستعراضية التي تتناثر فيها كلمات بذيئة انطباعاً أولياً بأنه ينتمي على نحوٍ ما إلى الجناح الفوضوي لليسار الجديد).

لسوء الحظ، فإن الخطأ القاتل في النظرة الاقتصادية لليسار الجديد هي الاعتقادُ بأن المرء لا يتعين عليه الاختيار بين اقتصاد سوق واقتصاد أوامر أو بين مزيجٍ متنوع من كليهما؛ وأن هناك نظاماً ثالثاً مفضلاً أخلاقياً يعتمد بدرجة أكبر على دوافع أكثر عفوية وأقل أنانية. جزءٌ كبير من كتاب آسار ليندبيك (الاقتصاد السياسي لليسار الجديد) يتضمن تحليلاً متعاطفاً، لكن صارماً، مع هذا الخطأ؛ وأجدُ من الغريب أن يعطي بول ساموبلسون الانطباع في مقدمته الجدلية بأن الكتاب سيجعل مراقباً محايداً أو معادياً يأخذ اقتصاد اليسار الجديد بجديةٍ أكبر. النتيجة المضادة تبدو لي أكثر احتمالاً بكثير.

يلخص ليندبيك على نحو يناسبه المشاكل العادية لأي مجتمع، والتي جعلت أجيالاً من الاقتصاديين يشُكّون بأن بالإمكان وجود اقتصاد يستغني عن التعامل مع كل من السوق والأوامر البيروقراطية. هذه هي الاحتياجات:

١ ــ الحصول على معلومات حول أفضليات الناس؛

٢ ــ تخصيصُ أفرادٍ وآلاتٍ وأراضٍ ومبانٍ وموارد أخرى وفقاً لهذه الأفضليات؛

٣ ــ تقرير التقنيات الإنتاجية التي ينبغي استخدامها؛

٤ ــ إيجاد حوافز لتجنب استخدام أساليب مكلفة غير ضرورية، والاستثمار في تطوير تقنيات ومنتجات جديدة؛ و،

٥ ــ (وربما الأهم) تنسيقُ رغبات ملايين الأفراد والمؤسسات والأُسَر.

هذه القائمة ليست مطروحة من قبل فريدمان أو هايك، بل من

اشتراكي ديموقراطي سويدي عرض كتابهُ علينا ساموِيلسون باعتباره ترياقاً ضد الكتَّاب السابقين. كل ما أود أن أضيفه هو أن أربعة على الأقل من هذه المتطلبات لا تعتمد على الأنانية بل على الحاجة لتنسيق وبيان الأدوات التي ستبقى موجودة حتى لو استطعنا الاعتماد بدرجة أكبر على حسن نوايا الناس. ملاحظاتٌ مثل ملاحظة آدم سميث حول تعاملنا لا مع «الإنسانية» بل مع «حب النفس» الذي يوفره لنا الآخرون، وملاحظة ألفريد مارشال حول دوافع الإنسان «في أمور حياته العادية»، يعطيان انطباعاً مُضَلِّلاً. حتى لو كان دافع الناس هو عمل الخير، فسيبقون بحاجة لمعرفة الأشياء التي يتعين عليهم عملها والأساليب التي يستخدمونها لتحقيق رغبات الآخرين بأفضل صورة، وسيتم تحديد آليةٍ للتنسيق لهذه الغاية. يمكننا، في أقصى الأحوال، الاستغناء عن البند رقم (٤) الخاص بالحوافز. حتى عند ذاك سيبقى من غير الممكن الاستغناء عن الأرباح أو الفرص لتحقيق مكاسب كبيرة كإشارات، على الرغم من أن أي ثروة إضافية تُكتسب عن طريق هذه الأرباح أو الفرص قد تُعطى في نهاية المطاف لمنظمات خيرية. تأثيرُ غالبريث على اليسار الجديد عزز، كما أشار ليندبيك، إغراء هذا اليسار على تجاهل مشكلة التنسيق المزعجة. لم يستطعٍ غالبريث إيضاح كيف يمكن للمؤسسات الكبيرة القليلة التي يركِّز عليها ـ فضلاً عن ملايين الأفراد وأرباب الأسر الآخرين ـ أن ينسقوا نشاطاتهم. هو يركِّز على المؤسسات، والكثير من القراء يتغاضون عن حقيقة أنه لم يقل شيئاً عن العلاقات بين المؤسسات، سوى عن طريق إشاراتٍ شبه غامضة «للبنية التقنية».

كذلك ليندبيك يضع حداً للوهم المتمثل في إمكانية تولي الكمبيوتر لوظائف الأسواق المشار إليها أعلاه. هذا الاعتقاد يتسم به اليسار

التكنوقراطي القديم بصورة أكبر من اليسار الجديد؛ لكن اليسار الجديد قد يميل للتعلق به على أنه قشة إنقاذ. لا يمكن إدخال رسائل معقدة حول الأفضليات، وجودة المنتجات، ومعلومات بشأن عمليات الإنتاج عن طريق رموزٍ في الكمبيوتر. هذا أكثر من مستحيلٍ عملياً. حتى لو أمكن للمستهلكين أن يترجموا إلى لغة الكمبيوتر أفضلياتهم بين مجموعة كبيرة بلا حدود من البدائل التي قد توفرها التكنولوجيا، فإنهم هم أنفسهم لا يعرفون كيف سيتصرفون حيال أنواع جديدة من السلع أو تغيرات في الجودة أو الابتكار بشكل عام، لسبب بسيط وهو أن الناس لا يعرفون دائماً كيف سيتصرفون في ظروف نظرية. حتى عندما يتعلق الأمر بإيصال تفاصيل عمليات الإنتاج، فمن الصعب تصور الكيفية التي يمكن بها وضع المكونات الأساسية «للمهارات» في الكمبيوتر. إضافة لذلك، فإن كل هذا الجهد، حتى لو كان ناجحاً، سيُنتج ببساطة المعلومات المتوفرة أصلاً عن طريق أرقام الأسعار والأرباح والمبيعات. أحد الملامح السائدة في تفكير اليسار الجديد، والذي يثيره أيضاً غالبريث بقوة، هو إنكار أن السوق تسمح للناس بأن «يفعلوا ما يريدون». احتياجات المستهلك، كما يقال، تتشكل بصورة مصطنعة عن طريق الإعلانات وأساليب المبيعات الأخرى.

بيد أن كتاباً كهؤلاء لا يذهبون إلى المدى الأقصى لليسار الجديد وبعض أنبيائه في تأكيد أن المؤسسات تستطيع خلق طلبٍ على أي سلعة يختارون إنتاجها. وكما أشار ليندبيك، فالأخير هو شكلٌ جديد من «قانون سيه» ــ الذي طالما هاجمه كينز لأنه يعطي انطباعاً مُحبِّذاً للنظام الرأسمالي ــ وهو القانون الذي أكد أن العرض يخلق الطلب، والذي أنكر بذلك احتمال حدوث ركود. يبدو أن الشكل الجديد من القانون يؤكد صحة ذلك، لا فقط

بالنسبة للاقتصاد ككل، بل بالنسبة لكل مؤسسةٍ أو مُنتجٍ مفرد.

هذا الاعتقاد خاطئ تماماً، لأن كون المؤسسات ببساطة لم تحدد نفسها بتوفير السلع التي شعر الجنس البشري بحاجتها عندما غادر جنة عدن، بل هي في الواقع تبني بدأبٍ سوقاً لمنتجاتها، لا يعني أن بوسع هذه المؤسسات أن تفرض ما تريد على جمهور استهلاكي لا حول له ولا قوة. صناعة السيارات البريطانية لم تستطع منع المستهلكين من شراء مزيد من السيارات المستوردة؛ ولم تستطع الخطوط البحرية كونراد منع تراجع الطلب على خطوط بواخر الركاب؛ ولم يستطع مجلس الفحم منع التحول إلى أنواعٍ أخرى من الوقود؛ وهناك أمثالٌ أخرى لا حصر لها. وتوحي دراسات التسويق أن من بين المنتجات التي تعتبر «نجاحات فنية» ربما كان ١٠ ــ ٢٠ بالمائة منها فقط هي التي استطاعت البقاء في السوق أو تجاوُز فترة الدراسات التي تسبق إطلاقها، بينما يتم سحب ثلث إلى نصف المنتجات التي يتم إطلاقها لفشلها خلال سنة واحدة.

هناك نموذجان متطرفان للغاية وسخيفان بالدرجة نفسها للدور السائد للمستهلك. ثمة، من جهة، الرأي القائل بأن لدى الناس بفطرتهم رغباتٍ وُجدت الشركات لتلبيتها. بيد أنه لا يكاد يكون هناك اقتصادي حسن السمعة، مهما كان متزمتاً، آمن بشكل واضح بوجهة نظرٍ كهذه؛ لكن هناك آراء تفتقر إلى الحذر، خصوصاً في الكتب الأكاديمية الأميركية، تعطي صدقية لمزاعم غالبريث هذه. على الطرف النقيض، من جهة أخرى، هناك وجهة النظر التي يقترب منها بدرجة خطيرة حتى غالبريث نفسه، وهي ترى بأن المستهلكين يشبهون عجينة بلاستيكية يمكن للمعلنين أن يشكلوا عليها أي شكلٍ يريدونه. الواقع أن مهارات البيع هي جزء من عملية

زيادة مدى البدائل التي يتنبه لها الناس. مهاراتُ البيع، شأنها شأن أساليب تكنولوجية وثقافية عديدة أخرى، تُطوِّر لدى الناس رغباتٍ لم يكونوا واعين لها قبل ذلك، وتجعل بعض الناس ـ وهذه مسألة ينبغي الاعتراف بها ـ غير راضين عما لديهم كما لو كانوا سيكونون لولا تأثير تلك الأساليب. هذا هو جزءٌ من ثمن حرية الاتصالات. كل منتجات الحضارة تقريباً ـ الفنون والرياضة ووسائل الترويج، وبالمقدار نفسه المياه الجارية في الأنابيب، والتلفونات وأدوات توفير العمالة ـ تم ابتكارها وبيعها لأناس لم يكونوا قد طلبوها بحكم حاجةٍ عفوية، غير أننا جميعاً سررنا بابتكارها ووصولها إلينا. إن من وظائف اقتصاد السوق الإيحاء للناس باحتمالات جديدة، ولهم بعد ذلك الحرية في قبولها أو رفضها. قد تؤدي الإعلانات التجارية إلى زيادة الطلب على السلع الاستهلاكية المتعلقة بـ«السلع العامة» أو الترويحية أو المتعلقة ببيئةٍ ألطف. ولكن السياسيين والكتاب والصحافيين يستطيعون، ويفعلون ذلك فعلاً، توجيه الدعاية في اتجاهٍ معاكس؛ نشاطاتُ اليسار الجديد هي نفسُها جزءٌ من السوق الحر في الأفكار، وليست بأي حال الجزء الأقل نجاحاً منها.

ليس فيما سبق ما يعني أن أوضاع الإعلانات أو معلومات المستهلكين تستعصي على الإصلاح. إذا كان المعلنون قد اكتشفوا حقاً واستخدموا أشكالاً من إعلانات ما دون الوعي مارست فعلياً تأثيرَ تنويمٍ مغناطيسي لم يستطع الناس مقاومته، فإن هناك أسساً قوية لإقامة دعوى لحظر هذه الأشكال من الإعلانات. من الناحية الإيجابية، هناك الكثير مما يمكن عمله لتشجيع توفير المعلومات والآراء حول المنتجات من وجهات نظر أخرى غير وجهة نظر المنتجين. هناك ما يقتضي أن توفر الدولة تشجيعاً ودعماً مالياً

لمؤسسات تدافع عن المستهلكين. وما زال من الصعب تنظيمُ أو تمويل أي شيء مشابه «لمعارضةٍ» سياسية في المحيط التجاري.

هناك اعتراض آخر على الأسواق، قد لا يتواءم بسهولة مع الإيمان بأخلاقياتٍ «متساهلة»، لكنه يُسمع أحياناً من الجانب نفسه، وهو أن ممارسة الاختيار بحد ذاته تنطوي على تكاليف ومضايقاتٍ لا يرغب بعض الناس بتحملها. في كثيرٍ من مجالات الحياة ليس من العملي محاولة دراسة كل الخيارات المتاحة، لأن المستهلك يفتقر إلى المعلومات الضرورية لإجراء دراسة كهذه، كما أنه ليس من المنطقي أيضاً القيام بذلك لأن الفوائد محدودة جداً قياساً بالوقت والجهد المبذولين؛ وقد تكون هناك ميزة لتفويض آخرين اختيارياً بذلك. فصناديق الاستثمار والسندات توفر على المستثمر عناء اختيار الأوراق المالية المناسبة له للتعامل بها؛ وهناك مؤسسات مثل الجمعية الأميركية للسيارات و(دليل الطعام الجيد) تقوم باختيار الفنادق والمطاعم وتصنفها في مجموعات مناسبة. ويعرض وكلاء السفر عادة رحلات سياحية متكاملة وفردية على الناس الذين لا يريدون تحمل عناء القيام هم أنفسهم بهذه الترتيبات. وهناك «نوادي زهور» ممتازة، تعمل لقاء اشتراكٍ سنوي ثابت على إرسال الزهور أسبوعياً بحيث يحصل المستهلك على أفضل قيمة مقابل نقوده للزهور في مواسمها. هذا يُفسح المجال للاستفادة من الخبرة ومن اقتصاديات الشراء بالجملة التي لا يمكن توفرها لمعظم الأفراد إذا ما حاولوا القيام بذلك بأنفسهم. ينبغي التشجيع بكل السبل على استخدام هذا الأسلوب في إنابة آخرين في الاختيار؛ وبوسعنا جميعاً ممارسة أفضلياتنا حول ما هي الأشياء التي نريد إنابة الآخرين عنا في اختيارها، ومن هم هؤلاء الآخرون...

دعونا بالتأكيد نجرب كل نوع من الاختيار للناس لكي يكون لهم رأي في المؤسسات التي يعملون فيها ـ رغم أن إحساسي الخاص هو أن أكثر ما يريده الناس، في المقام الأول، هو أن يحاطوا علماً بالمعلومات مسبقاً لكي لا تقفز القرارات أمامهم فجأة، وثانياً، أن تتم استشارتهم لكي يستطيعوا التعبير عن آرائهم قبل أن يكون قد فات الوقت، بدلاً من أن يحاولوا هم بأنفسهم ممارسة أعباء الإدارة.

هناك نقطة أخرى، تغيب عموماً عن الأذهان، هي أنه بالقدر الذي يريد العاملون فيه أن يكون لديهم حقاً رأي في الإدارة، فإن الشركات التي تستجيب لذلك، ستجد أن من الأسهل عليها اجتذاب العمال. وبالتالي فإنه إذا كان هناك طلب حقيقي لمشاركة أكبر من جانب العمال (ولكن ليس مصادرة حق أصحاب الشركات في الإدارة)، فإن ذلك ممكن أيضاً عن طريق آليات السوق.

إذا بدت الملاحظات السابقة معزولةً إلى حد ما عن الواقع، فالسبب الرئيسي يكمن في الجزء الذي تؤديه النشاطات التقييدية لنقابات العمال نفسها. تلبيةُ ميول القلة في عدد ساعات العمل، مثلاً، أو في تفضيل إيقاعٍ أبطأ لسرعة العمل، هي مسألةٌ مكلفة. كلفتُها قد تكون في نوعِ الأفضلية المطلوبة أو ببساطة لأنها ميولُ أقليةٍ من العمال، وأصحابُ العمل الذين يلبون ميولاً كهذه سيتعين عليهم البحث عن عمالٍ على نطاق أوسع. هذه تكاليفٌ حقيقية، وستكون موجودة في مجتمع غير رأسمالي؛ والموظف الذي يريد أن تتم معاملته بهذه الطريقة يتعين عليه أن يتوقع دخلاً أقل. لسوء الحظ، فإن إصرار النشطاء النقابيين على مساواة جميع الأجور بين العمال ذوي المهارات المتقاربة، سرعان ما سيثبط من عزيمة أي صاحبِ

عملٍ كان يحاولُ الاهتمام بميولِ أقلياتٍ كهذه وسلوكياتها.

تحول التيار؟

مع ذلك، وبالرغم من أن هذه النظائر تنذر بالشؤم، فإن المقارنة مع الإمبراطورية الرومانية الأخيرة تبين أن هناك فقط طريقاً واحداً من بين عدة طرق يمكن أن نسلكها. هناك أيضاً احتمالاتٌ أكثر مدعاة للتفاؤل. التقدم التكنولوجي الكبير يجلب معه مجالاً واسعاً جداً من الخيارات لم تكن معروفة في معظم المجتمعات قبل القرن العشرين. بالرغم من جميع التجاوزات التي تم الاستشهاد بها في الصفحات السابقة، فإن روح معظم أولئك الذين «اختاروا البقاء بعيداً» هي أكثرُ انتقاديةً وأقلّ خضوعاً لقدرٍ غامضٍ ما مما هي روح المانويين[1]، أو الأفلاطونيين الجدد، أو الرهبان المسيحيين.

التمرد الغريزي على حياةٍ مقيتة مكرسة للعمل والتطوير، هو تمردٌ يقوم على أساسٍ سليم. هناك توازن صحي بين العبادة الخرافية للناتج القومي الإجمالي وبين الاعتقاد بقداسة الفقر. هناك خلف الكليشيهات حول «نوعية الحياة» و«البيئة» شك يستند إلى أساس قوي بشأنِ أهداف مزيفة نحن أحرارٌ في أن لا نسعى للوصول إليها. خطأُ الكثير من المتطرفين أنهم: (أ) يستهينون بالقوى التي تعمل ضد «الدولة الصناعية الحديثة» الوديعة التي يقرُّ كثير من قادة مجتمعات الأعمال بأنهم يحبون إقامتها، و(ب) المبالغة في تقييم إمكانات المساءلة السياسية ككابحة للسلطة الاقتصادية والتقليل

---

(١) نسبة للمانوية وهي عقيدة تقوم على الصراع بين النور والظلام وتُنسب إلى مانوي الفارسي في القرن الثالث الميلادي.

الحاد من أهمية مخاطرها. لكن رفضهم لكل الترتيبات والتقاليد الكثيرة التي ليس لها مسؤوليةٌ تجاه المستهلك من خلال السوق، ولا علاقة لها بالمساءلة السياسية، ولا تخضع لقوانين معروفة، هو رفضٌ سليم ويدعو إلى الإعجاب.

قد يأتي الوقت الذي يدركون فيه أن العلاج ليس هو الانغماس في الحنين إلى أيام ما قبل الثورة الصناعية، ولا الحديث عن «الثورة»، بل تشجيع قيام سوق فعالٍ يتمُّ فيه تسعيرُ كل التكاليف والمنافع بشكل صحيح وتنظيمها بموجب عمليات موضوعية مدروسة. ببساطة أكثر، ودون تحوير للأمور، هناك حاجةٌ لإعادة عنصر الريادية بل وعنصر المغامرة في الرأسمالية على حساب عنصر الإدارة. بعد ذلك، وبوجود إطار مناسب من القوانين والضرائب وترتيبات الدعم، سوف لن يكون لدينا مزيد من الاتفاقيات أو الصناعات التكنولوجية المحلية الخاسرة الأخرى، وسننتج مزيداً من الأشياء التي يريدها الناس فعلاً، سواء كانت لأغراض الترويح أو السلام والهدوء أو لأغراض نمطٍ من العيش أقل اضطراباً، أو مزيداً من السلع الاستهلاكية، أو خليطاً من كل ذلك.

«الرأسمالي المقاتل» الذي يصارع احتكار البريد أو سلطات البث الإعلامي هو مؤشر صغير على تغييرٍ نحو طاقةٍ شابة وتَجَدُّد. وهناك إشارات إلى أن أولئك الذين «اختاروا البقاء بعيداً» يجربون حظهم في نشاطات ريادية صغيرة خاصة بهم، حيث يقدمون خدمات عديدة على أسسٍ شخصية ومرنة يستحيل على البيروقراطيات العامة والخاصة الكبيرة القيام بها. لقد حان الوقت بالتأكيد لإعادة تنظيم للصف يدرك فيه الأعضاءُ الأعمقُ فكراً من اليسار الجديد، والمدافعون الأكثر تطرفاً عن العمل التنافسي الحر، أن لهم مصالح

مشتركة في معارضة دولة القطاع الصناعي التجاري العام. هناك قوى ذاتية في المجتمع الحديث توفر جمهوراً جاهزاً لدعاية مقبولة ظاهرياً ضد الرأسمالية التي أكدتُ عليها تكراراً في هذه المقدمة. لكني، عندما أكون في مزاجٍ متفائل، أشعر بالإعجاب لأن هناك حدوداً للسذاجة البشرية. هناك فرصةٌ ـ لا أستطيع التنبؤ بمدى حجمها ـ لتطور الاقتصاد المختلط الحديث باتجاهٍ أقلَّ ماديةً من خلال تطوير سلوكِ مجتمعٍ حر وأعرافه بدلاً من الإكراه من الأعلى أو من الأسفل. هناك مبررٌ قوي لثورة الشباب على إخضاع نمط حياتهم لقرارات الآخرين أو لقوىً مجردة لا تأثير لهم عليها. ويمكن العثور على هذه الطروحات بالذات في الدفاع التقليدي عن الأسواق الحرة والملكية الخاصة والحكومة المحدودة. حتى وقتٍ قريب كانت التحديدات التكنولوجية تجعل الحريةَ مهمةً فقط لحياةِ أقليةٍ محظوظة. أما الآن فهي ممكنةٌ لكل من لا يخافها.

أنطونيو مارتينو

الليبرالية في العقد القادم

أنطونيو مارتينو هو أستاذ الاقتصاد في جامعة روما. وقد عمل بين عامي ١٩٩٤ ــ ١٩٩٥ وزيراً لخارجية إيطاليا. وهذا المقال مأخوذ عن خطابه بصفة رئيس لمؤتمر مجمع مونت بيليرين، وهي الجمعية الدولية للمفكرين الليبراليين الكلاسيكيين، في عام ١٩٩٠. يرى مارتينو في هذا المقال أنه بالرغم من انهيار اشتراكية الدولة، فإن الليبرالية لا زالت تواجه كثيراً من التحديات: من البيئة الإكراهية، إلى الأنظمة الصغيرة لشؤون حياتنا الشخصية، والنمو المتواصل للإنفاق الحكومي والضرائب والاستدانة.

يبدو من الملائم، في خضمّ تغييرات تاريخية كبيرة، إبداء بعض التأملات حول دور المفكرين الليبراليين في عالم اليوم. يقول المؤرخ

ماكس هارتويل بأن «الهدف المشترك لأولئك الذين اجتمعوا في مونت بيليرين عام ١٩٤٧ كان دون شك وقف التوجهات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية نحو الاشتراكية التي كانت سائدة آنذاك وعكسها، وضمان بعثِ الليبرالية من جديد».

قد يكون مغرياً، في ضوء التاريخ القريب، الاستنتاجُ بأنه قد تم بالفعل عكس تلك التوجهات، وأن الليبرالية بُعثت من جديد، وأن المجتمع حقق أهدافه. ورغم أنه لا يمكن إنكار الاختلافات بين عالم عام ١٩٤٧ وعالمنا اليوم، فإن من غير الواضح أبداً ما إذا كانت مهمتنا قد انتهت. بالنسبة لي، يبدو أن الحرية تواجهُ عقبات هائلة على كلا طرفي الستار الحديدي المنهار وفي بقية العالم. دعوني أشير فقط إلى عدد قليل من العقبات التي قد تواجهنا خلال السنوات العشر القادمة.

انهيار الشيوعية

أثارت الأحداث التاريخية التي وقعت خلال الأشهر العديدة الماضية في ما أصبح يعرف الآن بالدول الشيوعية السابقة، الآمال في نفوس مقاتلي الحرية والمنافحين عنها في سائر أنحاء العالم. ليس هناك شك في أن أحداث عام ١٩٨٩ توفر دليلاً حاسماً على انهيار الشيوعية سواء كشكل من النظام الاقتصادي القابل للبقاء أو كنظامٍ سياسي، لأنه قد ثبت دون أدنى مجالٍ للشك أن الشيوعية كانت تفتقر إلى الكفاءة ولا تستند إلى قبول الجماهير الخاضعة لحكمها. ورغم أن هذا الإدراك ليس جديداً بالنسبة لليبراليين، فإن مما يبهج النفس بالتأكيد أن يرى المرء كل هذا التأكيد الواضح على صحة آرائه السياسية.

كانت خطوات التغيير في الأشهر السابقة من السرعة بحيث حتى أكثر آمالنا جموحاً لم تستطع مواكبتها. مع ذلك، فربما كان هناك كلمة تحذيرٍ لا بد منها. لقد عبَّرت المطالبةُ بالحرية في العديد من البلدان الشيوعية السابقة عن نفسها من خلال انتخابات حرة أو «شبه حرة» وكانت النتيجة اندحار الحزب الشيوعي الحاكم السابق. هذا تغيرٌ مرغوب فيه بحد ذاته، لكن السؤال الحقيقي، بالنسبة لنا نحن الذين نؤمن بالحرية، هو ما إذا كان إدخال عناصر ديموقراطية سياسية في بعض بلدان أوروبا الشرقية سيكون بدايةً لعملية تؤدي إلى لبرلة تلك المجتمعات. بعبارةٍ أخرى، هل من شأن الانتقال من الحكم الشمولي إلى الديموقراطية الانتخابية أن يوسع مدى الخيارات الحرة المتاحة للأفراد في شؤون حياتهم اليومية، أم يبقى تغييراً تجميلياً سيترك كل شيء آخر تقريباً دون تغيير؟ ليس هناك من شك في أن الديموقراطية تتفوق على غيرها من البدائل كآلية لصنع القرار السياسي. لكن الديموقراطية الانتخابية بالنسبة لليبرالي ليست هي المسألة الوحيدة. الليبراليّ يتفق مع هربرت سبنسر في أن «المسألة الأساسية هي ما إذا كان هناك تدخلٌ أكثر في حياة المواطنين مما كانت عليه الحال من قبل؛ وليس طبيعة المؤسسة التي تقوم بهذا التدخل».

أو كما لاحظ ميلتون فريدمان أخيراً:

> الجَيَشَان السياسي الذي لم يسبق له مثيل، والذي كان موضع كل هذا الترحيب المفعم بالبهجة من جانب المؤمنين بحرية الإنسان، يمكن أن يكون مقدمة لمعجزات اقتصادية مشابهة، لكن هذا بعيدٌ جداً عن أن يكون حتمياً. يمكن

لهذا الجَيشان أن يكون بالدرجة نفسها مقدمةً لاستمرار الجماعية تحت مجموعة مختلفة من القواعد. كل شيء يعتمد على الإرادة السياسية للناس، والفهم الاقتصادي من جانب قادتهم، وقدرة هؤلاء القادة على إقناع الناس بدعم الإجراءات الراديكالية التي ستكون ضرورية.

الإشارات الأولية ليست مشجعة بالضرورة، وفي حالات عديدة دفع شلل العمل إلى استخدام لغة المبالغة لكن دون تغيير يذكر. لا يبدو أن بلدان أوروبا الشرقية قد بدأت بعد بإدخال إصلاحات جذرية تعد بتحويلها إلى اقتصاداتِ أسواقٍ حرة ناجحة عملياً. ويُعزى ذلك في كثير من الحالات إلى الحقيقة التي أشار إليها جيمس بيوكانن من أن «فقدان الثقة بالسياسة، في الشرق كما في الغرب، وفي الاشتراكية بتعريفها الواسع لم يكن... مصحوباً بأي تجديدٍ أو استعادة واضحة بالثقة في الأسواق». أما بالنسبة للفهم الاقتصادي من جانب القادة الشيوعيين، فقد دعا أناتوليج ديرجابين في مقالٍ له بعنوان «التسعير في الاتحاد السوفياتي بين العرض والطلب» إلى إجراء إصلاح جذري على نظام أسعار التجزئة متفجعاً، على سبيل المثال، لأن سعر الحليب كان متناسباً مع محتوياته من الدهون بدلاً من محتوياته من البروتين «كما في معظم البلدان الأخرى».

بعد كل هذه العقود من خرافة التخطيط، من الصعب أن تكون هناك مفاجأة في سوء فهم عمل السوق. لكن ما أخشاه هو أن الرخاء المتفوق الذي حققه اقتصاد السوق قد أنشأ وهماً بأن كل ما هو مطلوب لتشجيع نموٍّ اقتصادي هو تقليد بعض الظواهر الخارجية لاقتصادنا، فيما تبقى كل الأمور الأخرى دون تغيير. من الأمثلة المناسبة على ذلك الفكرةُ السائدة بأن الأداء الهزيل للاقتصادات

الشيوعية كان مرده لسوء الإدارة. هذا خطأ، فالإدارة ليست هي المشكلة. اقتصادات السوق ليست كفؤة لأن الله منّ عليها بالصدفة بمديرين متفوقين، بل إن سبب وجود مديرين أفضل فيها أنهم أكثر كفاءة. السوق هو الذي يوفر آلية الغربلة الضرورية لضمان أن يبقى ويزدهر فقط أولئك المديرون القادرون على اتخاذ القرارات الصحيحة. الإدارة المتفوقة هي نتيجة لكفاءة السوق وليست سبباً لها.

غالباً ما أقارن القناعات المعلنة لبعض الإصلاحيين في أوروبا الشرقية مع قناعات «عباد أصنام الشحن» في جزر المحيط الهادئ في أعقاب الحرب العالمية الثانية، الذين راقبوا الجنود الغربيين وهم يمهدون مساحة من الأرض ثم يبنون برجاً عليها. وعندما رأى أهالي تلك الجزر أن المساحة الممهدة والبرج اجتذبتا طيوراً معدنية ضخمة محملة بسلع ثمينة، سارعوا إلى بناء مدرجاتِ هبوطٍ زائفة وأبراجٍ على أمل أن ينهمر عليهم وابلٌ من السلع من السماء. هذا النوعُ نفسه من تفكير التمنيات تعكسه الفكرة، التي تتردد كثيراً في أوروبا هذه الأيام، والتي مؤداها أنه يمكن تحقيق الرخاء بمجرد تمجيد فضائل «اشتراكية السوق» و«التحول الهيكلي» (أياً كان معنى هذه الكلمات)، وفي غياب حقوق الملكية الخاصة، وحرية التعاقدات، ونظام أسعارٍ عامل.

بيد أنه سيكون من الخطأ الجسيم تعميمُ سوء فهم نظام السوق الحر الذي أبداه بعض القادة في أوروبا الشرقية، وتجاهلُ وجود عدد كبير يثير الدهشة من المقاتلين المخلصين المكرسين للدفاع عن الحرية الذين أخذوا على أنفسهم رعاية غراس الأفكار الليبرالية على حساب تكلفةٍ شخصيةٍ كبيرة من جانبهم في أغلب الأحيان. هؤلاء

يذكروننا بواجب جديدٍ وهام لليبراليين الغربيين ـ وهو بحث المشاكل التي لا حصر لها التي تنجم عن التحول من الاشتراكية إلى الرأسمالية. هذه مهمةٌ مختلفة جداً؛ ليس هناك معادلة «سحرية» ولا نموذج سابق للتحول من اقتصادٍ مخطط إلى اقتصاد تنافسي.

ليس لدينا ما نعلمه للبلدان الشيوعية السابقة، وسِجِلُّنا في تفكيك القطع الصغيرة من الاشتراكية التي تكاثرت في بلداننا عبر العقود لم يكن حافلاً بما يثير الإعجاب. الواقع أن هناك الكثير مما يمكننا تعلُّمه من بلدان أوروبا الشرقية. يمكننا شحذ فهمنا لطبيعة المشكلة عن طريق بحث الصعوبات التي يواجهها أصدقاؤنا في أوروبا الشرقية. وبالمقابل يمكننا أن نوفر لهم ذلك النوع من التشجيع الذي لا يقدر بثمن الذي حصل عليه كثيرون منا من خلال المشاركة مع ليبراليين آخرين.

النقاشُ حول الأفكار الليبرالية في منتدىً دولي هو أكثر ضرورة لأصدقائنا في الشرق مما هو لنا. وهذه المهمة وحدها ستكون كافية لإشغال أجندتنا الليبرالية خلال العقد القادم.

هل الحرية تحرزُ انتصاراً؟

في الوقت الذي تواجه فيه بلدان أوروبا الشرقية مشاكل عديدة وخطيرة ولا سابق لها، فإن الحرية في بلداننا «الحرة» ليست محصنةً ضد مشاكل جديدة وعصيَّة. السبب بسيط ومعروف جيداً: مع أن الاشتراكية ميتة، إلا أن نظام الدولة لم يمت بعد. لقد حررنا أنفسنا، الآن على الأقل، من خطر تفشي الاشتراكية، غير أننا ما زلنا نواجه الاهتراء التدريجي، ولكن المتواصل، لحرياتنا.

وحيث إن البلد الحر هو ذلك البلد الذي لا يمكن فيه توجيه اللوم لفردٍ معين على حالة الطغيان القائم، فإننا لا نستطيع سوى أن نلوم أنفسنا على ما يجري.

المشاكل الحالية للرأسمالية، وفقاً لمجلة (الإيكونوميست)، هي ثلاث: البيئة؛ والزيادة في الإنفاق والضرائب والاستدانة من جانب الحكومة الناجمة عن تعاملات جماعات الضغط؛ ونمو طبقة «متدنية» سببهُ في الغالب فشل نظام التعليم في المدارس الحكومية.

البيئةُ هي أحد الأسباب الرئيسية للموجة الجديدة من سيطرة الدولة. الأخطارُ البيئية هي أخطارٌ كبيرة ومهلكة. خطورتها الظاهرة تجعلها قابلة للتصديق حتى بالنسبة للمؤمنين بالحرية بتحفظ؛ وجاذبيتُها للجهلةِ هائلة؛ التأكيداتُ العلمية غير الناضجة المستخدمةُ لتبرير كل أنواع التدخل الحكومي من أجل البيئة تتطلبُ معلوماتٍ مستفيضة من جانب أولئك الذين يريدون تحليلها وتقييمها. ويزيد المشكلة سوءاً أولئك المختصون الكثر في البيئة الذين يخفون متعمدين أي دليل على وجود شكوك في الأسس التي تستند إليها مقترحاتهم. البيئة تشكل خطراً على الحرية في المستقبل يعادل في جديته الخطر الذي شكلته الاشتراكية بالجملة في الماضي.

المؤمنون بالحرية أجروا فعلاً دراسات موسعة حول حلول بديلة تقوم على مبادئ السوق لمشاكل البيئة. المطلوب الآن بحثٌ يشمل مزيداً من الجوانب العلمية يتعاون فيه علماء واقتصاديون، وينبغي أن تعطى لبحثٍ كهذا أولويةٌ عالية من جانب المفكرين الليبراليين في المستقبل القريب.

هناك خطرٌ آخر مصدره التنوع الهائل «للقيود» الصغيرة على حرياتنا الشخصية التي يتم فرضها باستمرار باسم السلامة والصحة والأفكار المثالية الأخرى. كل من هذه الأمور، إذا أُخذت على حدة، تبدو تافهة، لكنها حين تؤخذ مجتمعة فإنها تشكل هجوماً بالجملة على استقلالنا.

لقد تم تشويه الغاية من القانون بحيث إن الدولة أصبحت الآن، بدلاً من أن «تحمي، قدر الإمكان، كل فرد في المجتمع من الظلم أو الاضطهاد من قبل كل فرد آخر» كما يقول آدم سميث، تحاولُ حماية الأفراد من أنفسهم، مدمرة بذلك مفهوم المسؤولية الشخصية نفسه.

لقد غرست دولة الرعاية تدريجياً، خصوصاً من ناحية الرعاية الصحية «العامة»، في نفوسنا فكرة أننا لا نمتلك صحتنا بأنفسنا. وترتب على وجهة النظر هذه حالة من الشيزوفرينيا. من جهة، أصبحت زيادةُ المعدلات المتوقعة للأعمار مدعاة لقلقٍ وطني، لأن شعباً تطول فيه الأعمار المتوقعة يفرض تكاليف على «المجتمع». وقد أعطى مقالٌ ظهر أخيراً في (الواشنطن بوست) مثالاً جيداً على ذلك إذ أوضح بأن «المدخنين يوفرون مئات بلايين الدولارات على نظام الضمان الاجتماعي. هذا لا يعني بالتأكيد أن خفض عدد المدخنين لن يكون مفيداً اجتماعياً. الواقع أنه ربما كان أحد أكثر الطرق فاعلية في إطالة معدل الأعمار. بيد أنه يبينُ بأنه لو غيَّر الناس سلوكياتهم بطريقة تطيل معدل الأعمار، فسيتعين عندئذ الإقرارُ بذلك من جانب برنامج التقاعد الوطني في بلادنا». عند هذه النقطة يحار المواطن المخلص في ما يتعين عليه أن يفعل. إذا عاش حياة تكتنفها الخطورة، فإنه يعرض المستقبل المالي للنظام الصحي

العام للخطورة، وإذا قرر العيش حياة طويلة وصحية فلن يكون ذلك في صالح نظام الضمان الاجتماعي.

من جهة أخرى، حيث إن «الحكومة» تدفع تكاليف رعايتنا الطبية، فإننا لسنا أحراراً في أن نعيش حياتنا بطريقة تعتبر غير صحية في نظر السلطات. المقولة المعتادة لتبرير القيود على النشاطات التي تعتبر غير صحية هي أن الناس الذين يمارسونها هم أكثر احتمالاً للوقوع في الأمراض و«فرض تكلفة على المجتمع». نتيجة لذلك، يجري حظرُ ما هو خطرٌ أو غيرُ صحي، وجعلُ ما يعتبرُ صحياً أو مفيداً إلزامياً: تحديد السرعة؛ ارتداء سائقي الدراجات النارية الخوذ؛ أحزمة الأمان في السيارات؛ القيود المفروضة على بيع المواد الإباحية واستهلاك المخدرات، والكحول، والتبغ؛ إلخ. إننا نسير نحو مجتمع ستصبح فيه الرياضات الخطرة محظورة، والذي سيحتاج فيه المشاة لرُخص، وحيث ستكون البدانة مخالفة للقانون، وسيصبح ما سيكون مسموحاً لنا أكله مقرراً من قبل «مجلس الحمية القومي»!

إذا كنت تعتقد أن هذا كلام سخيف أو مبالغ فيه، أو يبدو صحيحاً ظاهرياً فقط، ففكر في أنظمة دمى الأطفال الصادرة عن السوق الأوروبية المشتركة، كما أشار إليها دغبي أندرسون:

> «الهاجس المعاصر بالسلامة، خصوصاً سلامة الأطفال، وجد مكانه البيروقراطي الحقيقي في السوق الأوروبية المشتركة... فقد أوصت اللجان الآن بأن تكون الأبعادُ الدنيا للكرات الرخامية الصغيرة مستندة إلى معدل سعة حنجرة الأطفال في السنوات الأولى من حياتهم لكي يحمي المجتمع أطفاله من ابتلاعها. أو لعل المقصود أن يكون الأطفالُ قادرين على

ابتلاعها بدلاً من أن تعلق في حلوقهم: المسألة ليست واضحة... الخرزة الصغيرة في الصفَّارة يمكن تنظيمها من حيث سُمِّيِّتِها خشيةً من أن يدوس أحدٌ على صفارةٍ فتخرج الخرزةُ فيتناولها ويضعها في فَمه طفلٌ أضناه الشوق لخرزةٍ من أيام ما قبل السوق الأوروبية المشتركة. أنا لست متأكداً مما إذا كانت خرزاتٌ كهذه ينبغي أن تكون بحجم كرات التنس (لأسبابٍ خرزية) وكم سيصبح حجم الصفارات بعد عام ١٩٩٠ لتستطيع استيعابها».

الأمثلةُ على مزاعم سخيفة للتطفل على خصوصياتنا وتنظيم شؤون حياتنا يمكن أن تملأ مجلداتٍ عدة. ولا ينبغي أن تكون سخافتها سبباً في جعلنا ننسى الخطر الذي تشكله على حرياتنا. تأمّل مشروع القانون الذي وقعه ممثلون عن جميع الأحزاب السياسية في إيطاليا، والذي، إذا تم إقراره، سيكون من شأنه منع البث التلفزيوني أيام السبت من أجل الغاية النبيلة المتمثلة في جعل الناس يقضون مزيداً من الوقت في التحدث مع عائلاتهم. وكيف نحكم على مجتمع يعتبر فيه المواطن بالغاً وناضجاً بما فيه الكفاية بحيث يدفع ضرائب أو يدخل في تعاقدات عمل أو يتزوج أو يقود سيارة أو يشارك في تحديد المستقبل السياسي لبلاده عن طريق الاقتراع أو يخاطر بحياته في الدفاع عنها، ومع ذلك لا يعتبر بالغاً بما فيه الكفاية أو مسؤولاً بحيث يدخل إلى بارٍ ويشرب كأساً من البيرة؟ هذا هو فعلاً ما يحدث في «أرض الأحرار ووطن الشجعان».

مهما عزمنا أن نفعل، فمن الأفضل لنا أن نسترشد بنصيحة لورنس بيتر: «إفعله الآن، فقد يكون هناك قانونٌ ضده غداً».

أعتقد أن الأكثر أهمية اليوم هو أن نسأل السؤال الذي وجهه سبنسر قبل ما يزيد على قرن من الزمان: «في العصور الماضية كانت الليبرالية تمثل الحرية الفردية مقابل إكراه الدولة... كيف يحدث إذن... أن الليبرالية قد تبنّت إلى حد بعيد سياسة إملاء الأفعال التي يقوم بها المواطنون، وبالتالي أخذت تحدُّ من النطاق الذي بقيت لهم فيه حريةٌ للفعل؟».

المجموعة الأخيرة من المشاكل تشمل تحديات قديمة وجديدة على السواء للنظام الليبرالي. الليبراليون تبنوا منذ سنين عديدة العمل بحرية الاختيار في التعليم وسيلةً لفرض نظام تنافسي على نظام التعليم العام المفتقر للكفاءة. لم نحقق الكثير من التقدم بهذا الصدد رغم إنتاج كمٍّ ضخم من العمل النظري، ولذلك يبدو من المناسب تحليل أسباب فشلنا والبحث عن طريقة نتغلب بها على العقبات السياسية والبيروقراطية التي منعتنا حتى الآن من إجراء تجارب بهذا الخصوص. لكن ظهور طبقةٍ متدنية لم ينجم عن فشل المدارس العامة فقط؛ فهي تشكل الأعراض الأكثر وضوحاً لفشل نظام دولة الرفاه بكامله. وفيما المدافعون عن الحرية قد انتقدوا دائماً نظام دولة الرفاه، فإننا ما زلنا منقسمين حول البدائل التي تم اقتراحها حتى الآن ــ الضريبة السلبية على الدخل، مثلاً. أخيراً لا يمكننا أن نأمل بتفكيك دولة الرفاه الحالية إلا إذا استطعنا اقتراح بديل معقول، وينبغي أن تكون البدائل الليبرالية للرفاه أولوية متقدمة لمفكرينا.

نمو الحكومة ومستقبل الحرية

المشكلةُ الأكثر إلحاحاً بدرجات كبيرة التي ابتليت بها الرأسمالية

المعاصرة هي خصمُنا القديم، نموُّ الإنفاق والضرائب والاستدانة من جانب الحكومة. في معظم البلدان استمرت التوجهات القديمة دون إعاقة رغم التغير الدراماتيكي في اللغة السياسية. في بلدي، شهدت ثمانينات القرن العشرين بيانات متكررة من جانب الحكومات بخصوص الحاجة للحد من الإنفاق والضرائب والدَّين. أقل ما يمكن قوله في هذا الشأن هو أن النتائج كانت مخيبةً للآمال، فخلال الفترة بين عامي ١٩٨٠ و١٩٨٩، ازداد إنفاق القطاع العام من ٤٣,٥ إلى ٥٤ بالمائة من الناتج المحلي الإجمالي، وازدادت إيرادات القطاع العام من ٣٥ إلى ٤٣,٣ بالمائة والدين الصافي من ٨,٥ إلى ١٠,٧ بالمائة. الدين العام زاد بأكثر من الضعف بالأرقام الحقيقية ووصل إلى رقم فلكي يبلغ نحو ٩٠٠ بليون دولار تقريباً. إذا تم السماح للتوجهات التي سادت في الثمانينيات بالاستمرار خلال التسعينيات، فإن الإنفاق العام في إيطاليا قد يبتلع عام ٢٠٠٠ نحو ٧٥ بالمائة من الناتج المحلي الإجمالي، بينما قد تبلغ الضرائب الفعلية ٦٠ بالمائة. هذا من شأنه أن يشكل إيذاناً بنهاية حريتنا وازدهارنا.

تفسيرُ التناقض بين النوايا الطيبة والنتائج الفظيعة مسألةٌ بسيطة: نمو الحكومة ليس مشكلة مديرين يمكن حلها عن طريق تغييرهم. إنها مشكلة قواعد: فما لم تكن هناك مجموعة فعالة من القيود الدستورية، فإن الحوافز السياسية ستؤدي دائماً وفي كل مكان لنموٍ متواصل للإنفاق والضرائب. ويقول جيمس بيوكانن بهذا الصدد: «لن يكون هناك مفر من نظامٍ حكومي حمائي ـ تجاري يهدد الآن بأن يصبح من صفات السياسة ما بعد الاشتراكية في كلِّ البلدان الغربية والشرقية على السواء طالما سمحنا للنتائج العادية أو الطبيعية لعمليات ديموقراطية الأغلبية أن تعمل دون قيود دستورية كافية». هذا هو ما يجعلني أعتقد أنه ينبغي أن تبقى مسألة بحث دستور

مالي ونقدي ذات أولوية عالية في الأجندة الليبرالية ـ وتزداد أهمية هذه المسألة لأنه ما زال هناك لا إجماع بين الليبراليين حول الطريقة الأكثر فاعلية لتقييد الحكومة.

يجب أن يعالج أي حل دستوري مشكلة العلاقات بين مختلف مستويات الحكومة. الفيدرالية اليوم تعدّ حلاًّ مفضلاً باعتبارها الإطار المناسب للتعايش السلمي بين المجموعات الجغرافية أو العرقية أو اللغوية المختلفة ضمن البلد الواحد. اليوم، يبدو أن اللامركزية الحكومية، سواء في جنوب إفريقيا أو كندا أو روسيا أو الصين أو السوق الأوروبية المشتركة أو دول قطرية مثل إيطاليا أو إسبانيا أو حتى المملكة المتحدة، توفر ذلك النوع من الهيكل المرن الضروري لاستيعاب الخلافات الداخلية في البلد الواحد. الفيدرالية تسمح أيضاً بإجراء تجارب على المنافسة بين السياسات. ويمكن للنقاش حول مشاكل السياسات العامة أن يخرج من النطاق المجرد والإيماني للمواجهة الأيديولوجية إلى المقاربة الأكثر واقعية، والأكثر احتمالاً لأن تكون مثمرة، المتمثلة في مقارنة النتائج الملموسة للحلول التي تطرحها السياسات المختلفة.

لكن الفيدرالية قد توفر أيضاً سيطرة صحية على السلطة الكلية للحكومة وعلى ميلها للنمو بمرور الوقت. وليس من قبيل الصدفة أن الهياكل الفيدرالية، كتلك التي في سويسرا أو الولايات المتحدة قد كانت غالباً أكثر نجاحاً في ضبط النمو الحكومي من الأنظمة غير الفيدرالية.

لسوء الحظ، فإن بالإمكان تضليل الأنموذج الفيدرالي أو إفساده. لاحظ تجربة السوق الأوروبية المشتركة ونمو السيطرة الأوروبية. من

الواضح أننا نواجه المهمة الإضافية المتمثلة في إيجاد قيود دستورية على السلطة المركزية في الهياكل الفيدرالية لمنعها من التطور إلى ذلك النوع من الكيانات المركزية المتغوّلة التي كان من المفترض أن تحل محلها.

على الجبهة الاقتصادية، هناك مشكلة هامة محتملة يبدو أنها تتمثل في نقص الادخار. وثمة دليل ينقض نبوءة كينز التي تقول بأنه «كقاعدة.... يتم توفير جزء أكبر من الدخل كلما ازداد الدخل الحقيقي». ففي بلدان عديدة، بما في ذلك بلدي، تراجعت نسب الادخار في الوقت الذي ارتفعت فيه الدخول الحقيقية. ومن الواضح أن ميلاً كهذا يتعزز بالتوجهات الديموغرافية، وإذا استمر، فسيكون من شأنه كبح النمو المحتمل. الديموغرافيا، والقضايا المتصلة بها، مثل الهجرة، التي لم تكن بارزة دائماً على أجندات البحث الليبرالي، تستحق مزيداً من التفحص الدقيق.

استدامة الأفكار

مسألةُ ما إذا كانت الأفكار تُحدِثُ تأثيراً مختلفاً هي مسألةٌ مهمة بالنسبة لنا. يبدو لنا أن الأفكار الليبرالية قد لا تسود عملياً في الوقت الذي تُطرح فيه، لكنها أكثر قابلية للدوام من نظيرتها الاشتراكية.

وجهةُ نظر كينز السيئة السمعة التي مفادها «أننا سنموت جميعاً على المدى البعيد» كانت خاطئة. نحن نعيش دائماً على المدى البعيد. اليوم هو آخرُ يومٍ في مدىً بعيد بدأ في الماضي البعيد. مع ذلك، فقد كان كينز محقّاً على نحو ما: فهو ميتٌ الآن. بعد أربعةٍ

وأربعين عاماً من موته، أصبح كينز ميتاً جسدياً وفكرياً؛ لم يبق شيء يذكر من تراثه الفكري. الأمر كذلك لأن «آراء الاقتصاديين والفلاسفة السياسيين... هي أقوى مما هو مفهوم عموماً» فقط عندما تكون هذه الآراء صحيحة، وعندما تكون متفقة مع الدليل والمنطق.

أفكارُ المفكرين الليبراليين العظام دامت لفترات أطول بكثير. بفضلِ استدامة التقليد الليبرالي، الذي واصل البقاء خلال السنوات المظلمة التي ساد فيها قبولٌ عام للاشتراكية، يمكننا اليوم أن نستمتع بالأحداث المثيرة لعصرنا. أحداثُ عام ١٩٨٩ تؤكد دون أدنى مجالٍ للشك آراء ميلتون فريدمان في أن «من الواضح أن قوة الأفكار المدفوعة بضغط الأحداث لا تحترم الجغرافيا أو الأيديولوجيا أو الشعارات الحزبية». لكن العواقب المترتبة على الإرث الفكري للاشتراكية ستستمر في البقاء لمدة طويلة بعد أن تغور جذورها الفكرية في مجاهل الخزي. نحن، تبعاً لذلك، نواجه المهمة العاجلة لبيان كيف يمكنُ ترجمةُ تغييرِ الأفكار إلى تغييرٍ في السياسات.

الخلاصة

نحن نعيش في عالم مثيرٍ لكنه معقد. قليلون منا قد لا يتفقون في الرأي العام مع ألفونسو العاشر، ملك قشتاله «العارف» (١٢٥٢ ـ ١٢٨٤)، الذي اشتهر برعايته لعلم الفلك في القرون الوسطى، والذي يُقتبس عنه قوله: «لو أن الخالق العظيم استشارني قبل بدء الخلق، لكنت قد أشرت عليه بشيءٍ أكثر بساطةً».

المشاكل التي تواجهنا عديدة ومعقدة. تلك التي ذكرتُها هي فقط عدد قليل من الصعوبات العديدة التي تواجه مستقبل الليبرتارية في

عالم اليوم، وهي وحدها تكفي لتغطية أجندات البحث الليبرالي خلال العقد القادم. لكن تلك الأجندات ستبقى مكتظةً دائماً، لسبب واضح، وهو أننا لن ننتصر أبداً. ليس بوسعنا أن ننتصر، لا بسبب ضعفٍ جوهري في فلسفتنا، بل لأن الحرية الفردية محكومةٌ باستمرار بمواجهة التحديات. إضافة لذلك، فإن واجبنا هو أن نكون متقدمين على عصرنا لكي نقدم للدنيا وجهة نظرنا بشأن التطورات المستقبلية المرغوبة. نحن محكومون بأن نبقى دائماً أمام السياسة.

ريتشارد كورنيي

نقاط القوة والضعف في الفكر الليبرتاري

ريتشارد كورنيي رجلُ أعمالٍ ومؤلف كتاب (استعادة الحلم الأميركي)، الذي يستكشف فيه السبل التي يمكن بها للقطاع غير الربحي في المجتمع المدني حل المشاكل الاجتماعية. وهو في هذا المقال يحث الليبرتاريين على تحويل إنتباههم من الاشتراكية ـ التي ثبت أخيراً أنها غير عملية كما تنبأ بذلك ميزس ـ والالتفات إلى تحديين جديدين: فهم المجتمع المدني والعمل الاجتماعي الطوعي بنفس درجة فهمهم للأسواق، وإدخال مبادئ الفردية والمبادرة إلى مكان العمل.

إذا كان انهيار الشيوعية قد أخذ وكالة الاستخبارات المركزية على حين غرّة، فإن ذلك لم يكن بالتأكيد مفاجئاً لتلامذة لودفيغ فون ميزس. لقد توقعنا ذلك طيلة ٤٠ عاماً. كنا نعرف يقيناً أن

الاشتراكية محكومةٌ بالزوال، وكنا نعرف سبب ذلك ولا ينتقص من ثقتنا هذه أننا كنا قد اكتسبناها بطريق المصادفة.

الآن كل الناس يعرفون ما نعرف؛ المسألةُ الكبيرة التي كان الليبرتاريون يعرفونها ويستطيعون شرحها أكثر من أيِّ إنسانٍ آخر ـ مسألةُ أن اليد الخفية للسوق هي أكثر موثوقيةً في تنظيم الحياة الاقتصادية للشعوب من اليد الظاهرة للدولة ـ أصبحت فجأة المعلومة الجديدة العامة. انهيارُ الاقتصادات الشيوعية دفن أخيراً أحد الأسئلة الكبرى المثيرة للجدل في العصور الحديثة، وهو سؤالٌ استحوذ على حصةٍ لا مبرر لها من الطاقة الفكرية العالمية طيلة قرن تقريباً. الليبرتاريون كانوا يعرفون الإجابة الصحيحة منذ البداية.

سيكون استيعاب هذه الأفكار المستنيرة في شؤون الحياة اليومية عملية طويلة وغير مؤكدة. قد تحتاج شعوب الجمهوريات الروسية، على سبيل المثال، إلى سنوات عديدة لقبول فكرة أن رذائل المُلكية الخاصة، التي تم تعويدهم طيلة ثلاثة أجيال على كبتها، يجب الانغماسُ فيها الآن من أجل المصلحة العامة. لكن الاشتراكية ماتت، وأدبياتُها ثقيلةُ الظل من نوع «كيف تعمل...» أصبحت ورق نفايات، والتاريخ أصدر حكم البراءة على الفكر الليبرتاري.

تحديات جديدة لليبرتاريين

المفارقة هي أنه في الوقت الذي انتظر فيه الليبرتاريون قبولهم لمدة قرن تقريباً، فإن الشمس لم تشرق عليهم سوى للحظةٍ واحدة. اقتراحُهم الأساسي تم استيعابه فوراً في الحِكَم الموروثة ولم يعد يثير اهتمام أحد، والحوار تحول إلى ساحةٍ ليس الليبرتاريون للأسف

مستعدين لها أكثر من أي مجموعة أخرى. الفكر الليبرتاري سليمٌ تماماً في جميع جوانبه، لكن هناك ثغرتين واسعتين أخذتا تكتسبان الآن أهمية حاسمة. **الأولى**، أنه ليس هناك رؤية ليبرتارية مجتمعية محددة تماماً ـ من حيث كونها عملية اجتماعية لا اقتصادية ـ خارج نطاق الدولة؛ الطرحُ الليبرتاري الجذاب القائل بأن المجتمع سيعمل بصورة أفضل لو تم تحديد مهمة الدولة على نحو ما بالمحافظة على السلم وتطبيق التعاقدات لا بد من أخذه إلى حد كبير كشيءٍ مُسلّم به. من **ناحية ثانية**، فإن الليبرتاريين لم يواجهوا النفاق المهين للمنطق الرأسمالي الذي يصر على أنه في الوقت الذي ينبغي أن يتمتع فيه الرأسماليون بحرية حركة واسعة، فإن العاملين لديهم ينبغي أن يتمتعوا بقدر أقل بكثير من حرية كهذه. تحليلهم حول يدٍ خفيةٍ تنظم الموارد الاقتصادية بطريقة معقولة دون توجيه سلطوي يتوقف عند بوابة المصنع. أما داخل المصانع والمكاتب، فإن يد الإدارة الظاهرة تواصل الحكم دون أن تواجه سوى معارضة رمزية.

أخذ رفضُ الاقتصاد الشيوعي ينقل النشاط الفكري من معركةٍ كان لليبرتاريين فيها اليد الطولى إلى معركة ليس لهم فيها يد على الإطلاق. الشيوعية منذ بدايتها وحتى نهايتها تقريباً استمدت شرعيتها من أهدافها لا من وسائلها، من الصدى القوي لوعودها الأصلية بحماية الناس العاديين من أخطار العيش في مجتمع رأسمالي. وما زالت هناك أعداد كبيرة من العمال وممثليهم المثقفين يشعرون في صميم نفوسهم بأن السوق الحرة الطليقة ما هي إلا غابة، وأن العمال لا يحصلون على نصيبهم العادل مما ينتجون، وأن الرأسمالية تحط من قدر العمال وتربك تفكيرهم بحيث يصبحون عاجزين عن اتخاذ قرارات ناضجة بشأن ما يُسعد أحوالهم، وأن هذه السوق تلوّث الأنهار وتفسد الويسكي، وأنها تخلق جواً

اجتماعياً حاداً تسري فيه رائحة المال بشدة في نسيج كل شيء، وأنها تهمل كل الأشياء التي يحتاج لها المجتمع الجيد أو لا توليها سوى القليل من العناية، وأخيراً أن الرأسمالية بطبيعتها عرضة لتشنجات متكررة شديدة، وأن تأثير هذا الوضع الاقتصادي المقلق يقع بصورة رئيسية على مكان العمل.

الواقع أن العناصر الأساسية لهذا الكابوس قد تحققت بقسوة في الاتحاد السوفياتي، حيث كان أفراد الطبقة الحاكمة الجديدة يعيشون كنجوم السينما في المجتمع الغربي على دخولٍ لم يكتسبوها، بينما كان يتم تجاهل أبسط المتطلبات المادية والإنسانية للناس العاديين بصورة تامة. بدلاً من القضاء على عدم الأمن الاقتصادي، تم تعميم هذه الحالة على الجميع. وبعد فترة، أصبحت نظرية سيطرة العمال مبعث قليل من الراحة في أماكن عمل مُسَيَّسةٍ وخاضعةٍ لأنظمةٍ صارمة. لكن بالرغم من تلك الخيبات، تواصل الاعتقادُ بصحة الاتهامات الماركسية للرأسمالية بشدة ملحوظة، وبشكل خاص في الشرق، وبدرجة كبيرة في أماكن أخرى. التعاليم الماركسية، أو عناصرها الاقتصادية على الأقل، قد تكون ذات سمعةٍ سيئة، لكن ماركس يواصل السيطرة على الأجندة الاجتماعية من قبره في «هاي غيت».

في هذا السياق، تعتبر هزيمة الاتحاد السوفياتي ببساطة انتصاراً للإصلاحيين في اليسار على الثوريين فيه وحسماً نهائياً للجدل التكتيكي التاريخي بشأن ترويض الرأسمالية أو استبدالها. الفرضيةُ التي تدعم وجهة نظر الإصلاحيين هي أن تحليل ماركس لأخطار الرأسمالية هو تحليلٌ صحيح بشكلٍ أو بآخر، لكن طريقة تصحيح الأخطاء المزعومة لا ينبغي أن تكون تقويض الرأسمالية بل تدجينها

ـ ومعاملتها مثل معاملة دجاجة المزارع، التي تُعْطى فقط ما يكفي من حرية الحركة للبقاء بحالة صحية إلى حد ما، وما يكفي من الغذاء لجعلها سمينة بعض الشيء ـ ثم استخدام الثروة الناجمة عنها لتوفير ما يحتاج له العمال، لكنهم أضعف أو أقصر نظراً من التمكن من توفير ذلك لأنفسهم. هذا هو الإجماعُ الجديد: مؤسسات سياسية ديموقراطية، اقتصادُ سوقٍ مراقَبٍ ومُوَجَّهٍ عن كثب، ودولةُ رفاهٍ أو خدماتٍ ذات دستور عريض للحفاظ على مجتمع عادل وملائم لحياة البشر. هذا الترتيب الذي أصبح «دارجاً» الآن يمكن أن نجده مع تغييرات سطحية فقط في سائر أنحاء العالم الصناعي، وفي بلدان متنوعة ثقافياً مثل اليابان والسويد، وإنكلترا، والولايات المتحدة.

هذا «النظام» الذي أخذت الشعوب غير الشيوعية تنجذب إليه دون وعي ـ الذي تُطلق عليه أسماء متنوعة مثل ديموقراطية اجتماعية، أو اشتراكية ديموقراطية، أو اشتراكية السوق ـ هو اللعبة الوحيدة الموجودة الآن، لكن هناك دلائل إجهادٍ تبدو عليه أينما كان، وبشكل خاص في الولايات المتحدة. بلدانُ أوروبا الشرقية ربما تكون فقط قد قفزت من النار لتسقط في المقلاة. تلك البلدان، إلى جانب ديموقراطيات العالم المتطورة تحدق في مجرى الاستنتاج غير المنطقي ذاته: إذا صح أن الدولة ستفشلُ لا محالة إذا ما دخلت في عمليات صناعة الحديد أو الأحذية، فما الذي يجعلنا نعتقد أنها ستكون أفضل حالاً في التعامل مع المسؤوليات الأكثر تعقيداً بكثير التي تحتاج لها دولةُ خدماتٍ حديثة: تعليمُ الأطفال، توفير معاشات التقاعد والرعاية الصحية، القضاء على البطالة، حماية المودعين من حماقات مديري المصارف التي يتعاملون معها، وتوفير مئات الخدمات الأخرى التي يُفترض أنها ضرورية، لكنها خارج إمكانات

السوق، ليس فقط بالنسبة للقلة الذين تخلفوا في آخر الركب، بل عملياً بالنسبة لكل الناس؟

الواقع أن عجز الدولة بوصفها مهندساً اجتماعياً أصبح الآن موثقاً بالدرجة نفسها تقريباً مثل توثيق عجزها بصفة مدير اقتصادي. ثلاثينات القرن العشرين وأربعيناته أنتجت أدبياتٍ واسعة ومتَّقِدة صورت الإمكانات اللامحدودة لحكومة فاعلة. ستينات ذلك القرن وسبعيناته وثمانيناته أنتجت أدبياتٍ من نوع مختلفٍ تماماً ـ مُدونات أكثر مدعاةً للحزن والتيقظ وإثارة الفزع لفشل جهود الدولة في تحسين المجتمع. في الولايات المتحدة، وضعت الأدبيات الأولى في هذا السياق مجموعة من المفكرين الليبرتاريين والمحافظين. وبمرور الوقت، انضم إليهم العديد من خصومهم «الليبراليين» السابقين ـ الذين قال عنهم إيرفينغ كريستول أنهم قد صُدموا بالواقع: أصبحوا هم المحافظين الذين ولدوا مرة أخرى، أو «المحافظين الجدد». وورد في مقالة بحثية اعتذارية حول كيف أن هذا البرنامج الحكومي الواعد أو ذاك قد فشل عملياً، أن ليبراليينَ زالت الغشاوة عن أعينهم، أخذوا ينشقّون واحداً تلو الآخر حتى كادت صفوفهم تخلو من الموضوعية والإدراك السليم، بحيث إن أحدهم دعا إلى ليبراليةٍ «عقلانية» جديدة، وكان ذلك إيذاناً بولادة «الليبرالية الجديدة» التي انضمت إلى الجوقة. الآن أصبحت الأدبيات التي توثق فشل نشاط الدولة بذات القدر من الضخامة وعسر الفهم وإثارة الاكتئاب كالحكومة نفسها تقريباً.

وهكذا، فإن الدولة الخدمية الأميركية، وهي نسختُنا غير الأصلية تماماً من الديموقراطية الاجتماعية، وهي مسؤوليةٌ أكبر الآن على الأقل بثلاث مراتٍ من الاقتصاد السوفياتي برمته، لم تعد مدعوةً

بالمنطق ولا بأي سجلٍ لنجاحٍ عملي. أصبح من الواضح أننا خلطنا بين الرغبة المحمومة للدولة في تولّي المسؤولية وبين قدرة أصيلة على ممارستها. الدولة الخدمية الأميركية تعيش وتزدهر فقط لأن هناك أغلبيةً سياسية مسيطرة مقتنعة بأن برامجها الفاشلة يجب أن تستمر لأنها ضرورية، إذ يبدو أنه ليس هناك بدائل لها. ما أُطلق عليه ثورةُ ريغان كان ضرباً من الزيف ـ ثورةٌ ضريبية مُقَنَّعة. لم تكن جهداً يهدف إلى إلغاء الدولة الخدمية، بل للمحافظة عليها ـ ولاستبدال الدَّين أو التضخم وسيلةً لدفع تكاليفها السياسية غير القابلة للخفض. لكن الوهم الذي أعطى لبرنامج ريغان صدقيته العابرة والجديرة بالتصديق ظاهرياً قد زال فعلاً الآن، والديموقراطيةُ الاجتماعية الأميركية مربوطةٌ بقيدٍ لا يبدو أن هناك خلاصاً منه. من المستحيل الدفاع عن الوضع الراهن ومن المستحيل تغييره. السياسةُ الأميركية وصلت إلى نوع من الطريق المسدود، والفكر الليبرتاري، بدرجة تطوره الحالي، لا يوفر أي عون.

يعود الفضل للثقافة الليبرتارية إلى حد كبير في أن هناك بديلاً مفهوماً جداً لذلك النصف الاقتصادي البحت من البرنامج الاشتراكي التقليدي ـ تشغيلُ الدولة للمؤسسات الاقتصادية في البلاد ـ المزارع، المصانع، المصارف، ومنشآت توليد الطاقة. الليبرتاريون في هذا القطاع يعرفون دورهم. وهناك أدبياتٌ بدرجة عالية من التطور تبين بدقة السبب في أنه من غير الممكن نجاحُ اقتصادٍ مخططٍ بطريقة مركزية، لكنها تبين أيضاً، بوضوح يستند إلى التجربة، كيف تنجح الأسواق الحرة ولماذا. هناك طريق طال عليه الزمن يجب تغييره. إذا شاءت أمةٌ أن تخصخص خدماتها البريدية أو معامل تقطير (الرَّم) فيها، فإن بوسعها إصدار أسهم وبيعها مباشرة للجمهور، أو تستطيع تشريع المنافسة والتوقف عن دعم عمليات

الدولة. بوسع الليبرتاريين أن يبيّنوا كيف يمكن ظهور الخدمات التنافسية بين عشية وضحاها، ولماذا يمكنها بمرور الوقت أن تعمل بصورة أفضل وتكلفةٍ أقل من نظام الدولة الذي حلت محله. إذا ما توفرت الإرادة السياسية، فإن خصخصة الاشتراكية الجزئية في بلدانٍ توجد فيها أسواق رأسمالية، مثلما أثبتت ذلك السيدة ثاتشر وآخرون، هي مسألة واضحة وبسيطة نسبياً.

خصخصة الخدمات الاجتماعية

خصخصةُ الجزء الثاني من برنامج اشتراكي، أي الخدمات الاجتماعية المتبقية بعد إتمام خصخصة آخر مشروعٍ للدولة ـ الجزء الذي لا يمكن تمييزه عملياً عن دول الخدمات الاجتماعية في الديموقراطيات الغربية ـ هي مهمةٌ من نوعٍ آخر تماماً. إذا كان هناك بدائل للجهود الحكومية الفاشلة في التخلص من أحياء التشرد والعنف، والقضاء على البطالة الاختيارية، ومحو الأمية، وتوفير معاشات معقولة، ومعالجة المرضى الفقراء، وتطهير البيئة، من بين آلاف الأشياء الأخرى التي تزعج وتربك مجتمعاً صناعياً، فليس هناك سوى وعي ضئيل للغاية بهذه البدائل، ولا ثقة بالتأكيد في أنها ستنجح. (هذا هو أحد الأسباب التي تجعل الأميركيين يبدون مشوشين للغاية عندما يتحدثون مع الذين يجرون استفتاءات الرأي، إذ يقولون عادة بأن برامج الحكومة تحقق فشلاً ذريعاً وأنه يجب توسيعها).

هنا يمكن لليبرتاريين أن يردوا فقط عن طريق التوسع في نظرية السوق خارج حدودها الطبيعية. إنهم يفهمون العملية الاقتصادية؛ وهم يفهمون أيضاً وبصورة متزايدة العملية السياسية (الليبرتاري

جيمس بيوكانن حاز جائزة نوبل في الاقتصاد على عمله في نظرية الخيار العام)؛ لكن فهمهم للعملية الاجتماعية بالكاد تطور على الإطلاق. وهكذا فإن الدولة الخدمية محصنةٌ ضد الفكر الليبرتاري في وضعه الحالي غير المكتمل. إلا أن هناك دليلاً متزايداً على وجود قوى اجتماعية نصف منسية، مفعمةٍ بالقوة، وساكنةٍ إلى حد بعيد في المجتمع قد تصبح، في الوقت المناسب، بديلاً جدياً للعمل الاجتماعي للدولة. هذا البعد للمجتمع يحتاج للاكتشاف والفهم. لقد كان لهُ ماضٍ مجيد، وحاضرٌ غامض وربما مستقبلٌ كبير.

قبل «الركود العظيم» في أميركا وبعد نحو قرن ونصف من النمو الملحوظ، كان هناك بديل ممتاز لكل جانب تقريباً من جوانب العمل العام من السيطرة على الأمراض حتى تحقيق الاستقرار الاقتصادي. وكان توكوفيل قد درس عادةَ العمل الطوعي الاختياري من أجل الصالح العام ـ الذي لا هو بالتجاري من جهة، ولا هو بالحكومي من جهة أخرى ـ وهو الجانب الأكثر تميزاً واحتمالاً للنجاح في السياسة الأميركية المتطورة. عندما حلت صدمة الركود عام ١٩٢٩، كان هذا البُعد أو «القطاع» الثالث في المجتمع (الذي أصبح يطلق عليه بصورة متزايدة الآن القطاع «المستقل») قد أصبح من الضخامة والتعقيد بحيث لم يعد من الممكن فعلياً وصفه ضمن أي مساحةٍ معقولة. كما أنه لم يقم أحد بتصنيف عناصره أو تقييم مجمل إسهامه في الرفاه العام. بل إن منظمات القطاع المستقل ما زالت حتى الآن تنتظر الإحصاء والتصنيف.

المشهد المؤسسي العام في أميركا يتكون من حكومة فيدرالية واحدة، و٥٠ حكومة ولايات، وحسب الإحصاء الأخير، نحو ٨٠,٠٠٠

حكومة محلية من مختلف الأشكال والأحجام. هناك ما يزيد على ١٠ ملايين كيان اقتصادي تتراوح بين ماسح أحذية وبائع متجول إلى تكتلات تجارية عملاقة. وتسري بين هذه وحولها وتلتصق بها مؤسسات القطاع الثالث المستقل التي يبلغ مجموعها عدة ملايين، والتي تحوي تنوعاً مذهلاً في أغراضها. هناك مئات الجامعات والمدارس الابتدائية والثانوية، وآلاف المستشفيات والمتاحف والفرق السيمفونية والمكتبات، ومئات آلاف مجموعات المعونات المتبادلة مثل جمعيات مكافحة الإدمان على الكحول، وغير ذلك كثير من الكيانات الأكثر وضوحاً. وتتراوح مؤسساتها بين (تأمين المدرسين) العملاقة وجمعية الدخول السنوية، التي تعتبر الآن أضخم مؤسسة معاشات غير حكومية في العالم بمجموعِ موجوداتٍ يزيد على ثمانين بليون دولار إلى غرفة مقاصة يمكِن لمبتوري الأطراف أن يتبادلوا عن طريقها الحذاء أو القفاز الأيمن أو الأيسر الذي لم تعد لهم حاجة به. ولن يكون من الممكن هنا إدراج أي قائمة معقولة بنشاطات هذه المؤسسات والكيانات وإلا كان ذلك تشويهاً لها.

نسيانُ قطاعٍ من المجتمع بهذا الحجم والاتساع مسألة يكتنفها الغموض. ربما بدأ انحسار هذا البعد من الجماعية الأميركية عندما شرع وودرو ويلسون، الرئيس الذي كان مديراً لمدرسة، باستخدام سلطاته الاستثنائية زمن الحرب لسجن كل (غير المتلائمين) وهم الأكثر نبلاً وأصالةً وحضوراً، و«عقلنة» المجتمع الأميركي. على أي حال، ما إن جاء عام ١٩٤٦ حتى كان التقليد الأميركي بخصوص التصرف المستقل في العمل العام قد تم دفنه حياً ـ وهذا ضحية عارضة لويلسون ولحربين حسّنتا إلى حد كبير صحة الدولة، وحصل ركودٌ محطم تماماً للمعنويات، وأخيراً لوجهة نظر كينزية آسرة سياسياً مفادها أنه في اقتصادٍ ناضجٍ مفترض، فإن الإنفاق الحكومي

كان غالباً هو المبررُ لنفسه. وفّر هذا للحكومة ميزة حاسمة في الجدل المستمر حول المسؤولية الاجتماعية، وتوقف القطاع المستقل عن النمو. بقيت أشكال عديدة من هذا القطاع، ومنذ ستينات القرن العشرين بدأت نهضة تجريبية، لكن القطاع الثالث ظل خلال نصف قرن طي النسيان، وضحية لافتراض غير مدروس مفاده أن العمل الاجتماعي المستقل لم يعد له وجود في مجتمع صناعي.

وهكذا، ففي الوقت الذي لا يمكن أن يكون فيه هناك شك في وجود قطاع ثالث، فإن هناك شكوكاً مفهومة في كل مكان حول ملاءمته كمنافس في المسؤوليات الواسعة لدولة الرفاه. وفي ضوء الحالة الراهنة للفكر الاجتماعي، فإن الإيمان بفائدة عملٍ اجتماعي مستقل وحيويته هو من الصعوبة بنفس الدرجة التي كانت عليها صعوبة الإيمان بالعقلانية والشرعية الأخلاقية للأسواق الحرة قبل صدور (خرافة النحل) و(ثروة الأمم). ونحن بحاجة الآن لفهم العملية الاجتماعية الطوعية فهماً تاماً بنفس درجة فهمنا لعملية السوق، وهنا بإمكان أن يقودوا المسيرة مرة أخرى.

تخطيط مركزي في مؤسسة واحدة؟

بينما يستقر الغبار على خرائب العصر الاشتراكي، هناك نقص معوق آخر في الفكر الليبرتاري يصبح أكثر وضوحاً وأكثر مدعاة للحرج. المنهجية الاقتصادية التي تبين أخيراً للروس أنها غير صالحةٍ للعمل لا تزالُ هي التي تحكمُ مؤسسات الأعمال في البلدان الرأسمالية والاشتراكية على السواء. من المفترض أن يعمل الاقتصاد أفضل إذا لم تتم إدارته من الأعلى؛ أما المصنع فمن المفترض أنه يعمل أفضل إذا تمت إدارته بهذه الطريقة.

في مصنع الدبابيس الذي تخيله آدم سميث، كان العمل مقسماً وتخصصياً ـ وبالتالي أكثر إنتاجية. ذلك التصور (وعشرات من الظروف المتداخلة الأخرى) أصبحت هي الأساس للعصر الصناعي. هناك عنصرٌ آخر اجتذب اهتماماً أقل: فالأسلوب المتبع لتنسيق جهود هؤلاء العمال المتخصصين تمت استعارته من الجيش، وهو المؤسسة الرئيسية السابقة التي كانت تشمل أعداداً كبيرة من المشاركين المتخصصين. كان التنسيق الضروري يتم عبر تنظيم الأفراد في مجموعات، حيث البعض يعطي الأوامر وآخرون يتلقونها. هذا الأسلوب البدائي ظل معمولاً به في المؤسسات الحديثة بما في ذلك المفردات العسكرية المصاحبة له: ضباط، ضباط صف وأفراد، صفوف، أركان، السلسلة القيادية، وما شابه ذلك.

عندما ذهب الرجال الأحرار للعمل في المصانع، لم يكن وضعهم مختلفاً عن أوضاع من سبقوهم من العبيد. كان عملهم بموجب عقد اختياري يتم تجديده يومياً ويوافق فيه العامل على الخضوع للإشراف لعدد من الساعات مقابل أجر متفق عليه. كان العمال أحراراً من ناحية واحدة لكنهم غير أحرارٍ بدرجة قاسية في ناحيةٍ أخرى. كان النظام الإقطاعي قد تم احتواؤه قبل ذلك مباشرة، وبدأت الحركة لإضفاء طابع مدني على هذه العلاقة فوراً وظلت إلى حدٍّ ما مستمرة منذ ذلك الحين. أصبحت أماكن العمل أكثر سلامة وأقل ازدحاماً وأكثر دفئاً وأفضل بيئةً. أصبحت الأجور أعلى وساعات العمل أقل، وتضافرت عوامل من القانون والعادات لتطوير حقوق العمال ووضع حد لامتيازات أصحاب العمل. لكن النظام لم يتغير جوهرياً. العمال أكثرُ حرية بكثير جداً من العبيد أو الخدم العاملين بعقود، لكنهم ليسوا أحراراً مثل أصحاب العمل الذين يعملون تحت إمرتهم، وليسوا أحراراً تقريباً كما ينبغي لهم أن يكونوا.

هناك عواقب اقتصادية هائلة تترتب على التنظيم الدقيق: الإنتاجيةُ أقلَّ بكثير دون شك مما يمكن أن تكون عليه، والحاجةُ لترجمة العمل الذي لا حدود له إلى وظائف، وهي محدودة، هي سببٌ رئيسي للبطالة. لكن العواقب الأكثر خطورة هي عواقبُ إنسانية أكثر إلحاحاً. إن شعباً من الموظفين الخاضعين لهرمية سلسلة قيادية، مهما كانت مقيدةً ولطيفة، هو شعب مسيس من حيث إنه لا بد من توجيه جزء كبير من جهد الموظفين لإدامة رضى السلطات القائمة بطرق لا علاقة لها بتاتاً بالعمل نفسه. في مجتمعٍ يتفاخر دائماً بتكرُّسِه للمثل الديموقراطية، سيبقى الموظفون فيه، دون شك، أفراداً في طبقة خاضعة متدنيةٍ مهما بلغت درجةُ ثرائهم.

التنظيم الدقيق للعمل أوجد أغلبية سياسية تتأثر نظرتهم لأنفسهم وللعالم من حولهم تأثراً شديداً بعادة خضوعٍ تستحكم بهم طيلة حياتهم ــ وهي التي يُطلق عليها هايك «الذهنية الوظيفية». كيف يمكن للناس أن يدركوا قيمة الاستقلالية والدفع الذاتي إذا كانوا يعملون في نظامٍ يعتمدون عليه ويخضعون له؟ ليس هناك الكثير في ممارساتهم اليومية مما قد يجعلهم يدركون بأن المجتمع يبقى حياً من خلال عملية مستمرة من التكيف بقيادة أفرادٍ مستقلين مبادرين. إنهم يرون المجتمع كشيءٍ ساكن ــ شيء يجب إدارته. من الصعب أن نتوقع من الأفراد الموظفين أن يحترموا مواصفاتٍ اعتادوا طمسها. إنهم يميلون، بدلاً من ذلك، لأن يصبحوا ما تقتضيه منهم الطريقةُ التي يعملون بها: مسيَّسين، فاقدين للقدرة على التخيل، فاقدين لروح المغامرة، ضيقي الأفق، مسكونين بهاجس الأمن، وسلبيين. وقد ظل توماس جيفرسون، الذي كان مفتوناً بالآلات الحديثة الموفرة للعمالة، يخشى من أن التصنيع سينتج سلالة من العمالة يغيرهم الخضوع اليومي لدرجة أن يصبحوا عاجزين عن إدارة شؤون أنفسهم.

هنا تلتقي مشكلة دولة الرفاه غير العملية، وغير الممكنة مادياً، وغير القابلة للنقد مع مشكلة تنظيم موقع العمل. في مسيرة أميركا الطويلة نحو أسلوبها المميز في الديموقراطية الاجتماعية، برز شيء لم يستطع ماركس أن يتوقعه: طبقة من العمال ذوي وضعية عمالية لكن بإمكاناتِ طبقةٍ وسطى. الآن، الأغلبية العظمى من الأميركيين، بصفتهم الطبقية العمالية، يرون أن لهم حقاً في سلسلة متسعةٍ باستمرار من الخدمات الاجتماعية، وهي الخدماتُ التي يدفعون مقابلها، بصفتهم طبقةً وسطى، على شكل ضرائب يجدونها بصورة متزايدة غير معقولة.

هناك تاريخ طويل للبحث عن طرق لتحرير العمال من وضعيتهم البروليتارية. معظم الاختبارات العديدة في موقع العمل، وقبول الحاجة الظاهرة لأماكن عمل مسيَّسة، سعت لإعطاء العمال مزيداً من السلطة السياسية، وأخطاء هذه المقاربة تكشف عن نفسها أحياناً بوضوح عندما يقوم العمال في المصانع التي يديرها عمال بالتظاهر ضد أنفسهم. لكن هناك حركة الآن نحو إصلاحات تتركز أكثر على النواحي الأساسية سيكون من شأنها إلغاء التسييس كلياً في أماكن العمل، وجعل كل عامل مشرفاً على نفسه، وجعل المكافأة تستند إلى تقديرٍ معقول للقيمة التي يضيفُها كل شخص إلى المُنْتَج أو الخدمة التي تنتجها المؤسسة، وبذلك يتم إدخال مبادئ السوق الحرة في المؤسسة. لكن هذه ستبقى عملية مشوشة وعرجاء إذا لم يتم إضفاءُ صبغةٍ شرعية عليها، والليبرتاريون هم الأكثر تأهيلاً في هذا المجال.

نظرية مجتمعية

من المشهود لليبرتاريين دائماً أنهم يؤمنون بحماسة بقوة الأفكار،

وقد تعلموا من هايك أن الاشتراكية كانت دائماً وفي كل مكان حركةً فكرية قبل أن تصبح حركة جماهيرية ــ وأن أي جهدٍ ناجح ضد الاشتراكية ينبغي أن يستند إلى أسس فكرية راسخة. كان ذلك عنصر الإيمان الأساسي الذي حافظ على بقاء الحركة منذ بدأت إعادة بناء نفسها في أربعينات القرن العشرين وخمسيناته. ربما كان الليبرتاريون حتماً أشبه بطُرفة من حيث كونهم ناشطين سياسيين، لكن انهيار الشيوعية هو دليل على القوة الهائلة لحركةٍ فكرية كان يمكن وضعها بصورة مريحة، إلى ما قبل أربعين عاماً فقط، في كشك تلفون. الآن يومئ التاريخ مُطلاً من اتجاهٍ مختلف نوعاً ما، سيجده العديد من الليبرتاريين بغيضاً. الافتقار إلى رؤية متماسكة شاملة لمجتمع طوعي أرغم الليبرتاريين، دون ضرورةٍ في اعتقادي، على التأكيد على الفردانية، التي تشكك بنفور بأي نوعٍ من النشاط الجماعي خارج نطاق النشاط التجاري، وذلك بالرغم من حقيقة أن الحركة الليبرتارية نفسها هي حركةٌ جماعية طوعية مع حسٍّ قوي بالتضامن وقوة ملحوظة.

الأزمة المزمنة للديموقراطيات الاجتماعية في العالم تضع المؤسسات السياسية الديموقراطية تحت ضغط متزايد. ربما كنا نتجه نحو تحقيق النبوءة المألوفة، التي يطلقها غالباً بعض أشد المتحمسين للديموقراطية السياسية، التي تشير إلى أن المجتمعات الديموقراطية هي بطبيعتها غير مستقرة ومدمرة لذاتها. ويبدو واضحاً أكثر من أي وقتٍ مضى أن الأشكال العديدة من التعددية تقوم على الاعتمادية المتبادلة ــ أن الافتقار للتعددية الاقتصادية يعرض التعددية السياسية للخطر والعكس بالعكس ــ وأن مجتمعاتنا ذات البعدين تُظهر الآن دلائل مثيرة للأعصاب على عدم الاستقرار. ربما كان استنهاضُ تعدديةٍ ثالثة، أقل شيوعاً، ــ وهي التعددية الاجتماعية التي تظهر في

مؤسسات القطاع المستقل ـ ضرورياً لبقاء التعدديتين الأُخريين؛ إضافة لذلك، فربما كان العمال المُنَظَّمون سيجدون صعوبة كبرى في بناء وإدامة مجتمعات حرة، وأن التاريخ قد أعاد فجأة تعريف مهمة الفكر الليبرتاري.

أعتقد أن ميزس نفسه كان سيرحّب بحماسة بالتوسع المتواصل في الفكر الليبرتاري. ميزس كان فريداً بين الاقتصاديين، ومعرفته بالاقتصاد كانت مكتملةً بحيث إنه كان مدركاً لتحديداتها. وقد قال في كتابه (الفعل البشري)، وبطريقته الواضحة المعتادة، إن الاقتصاد لم يعالج، ضمن الطيف الواسع للنشاطات الإنسانية، سوى شريحة واحدة، وهي تلك التي تؤدي إلى عملية تبادل. كان ميزس يعرف أن الاقتصاد هو بدايةُ البحث في الطبيعة وفي تفاعل التصرفات البشرية وبالتأكيد ليس نهايتها.

ماريو فارغاس يوسا

ثقافة الحرية

ماريو فارغاس يوسا مؤلف روايات وكاتب مقالات. ومن أعماله (حديثٌ في الكنيسة) و(حربُ نهاية العالم). كان ذات يوم اشتراكياً، شأنه شأن العديد من المثقفين في أميركا اللاتينية، ورشح نفسه عام ١٩٩٠ لمنصب الرئاسةِ في البيرو انطلاقاً من برنامجٍ ليبرالي يستند إلى السوق الحرة. وهو في هذا المقال، الذي ألقاه في مؤتمر اللجنة الديموقراطية عام ١٩٩١ في ماناغوا عاصمة نيكاراغوا يحثُّ شعوب أميركا اللاتينية على إيجاد ثقافةٍ للحرية والمسؤولية الفردية، ويرفض المركنتالية الحكومية، والاقتصادية القومية، وهيمنة الدولة، وكلُّها أسهمت لوقت طويل في خلق الفقر والانقسام الاجتماعي عبر المنطقة. وهو يفسح المجال لدورٍ أكبر للدولة مما يسمح به

معظم الليبرتاريين، لكن مقالته، في السياق الأميركي اللاتيني، تعتبر ليبراليةً متطرفة.

يقال بأن الشتيمة الدارجة أثناء الثورة الثقافية الصينية كانت تعني شيئاً مثل «أدعو عليك بالعيش في زمنٍ ممتع». أيامُنا هذه تلبي هذا الدعاء دون شك ــ وليس بوسعنا أن نشكو من هذه الناحية، ففي السنوات الأخيرة القليلة جاء كل يومٍ تقريباً بمفاجآت جديدة وتركنا فاغري الأفواه مع كل فتح جديد للحَرية: سقوطُ جدار برلين وإعادةُ توحيد شطري ألمانيا ألتي تلت ذلك؛ الإطاحةُ بنيكولاي تشاوشيسكو في رومانيا؛ والصعود المذهل لفاسلاف هافل من أعماق السجون إلى سدة الرئاسة في تشيكوسلوفاكيا؛ والانتصار المفاجئ لفيوليتا كامورو في انتخابات نيكاراغوا؛ ودمقرطة هاييتي.

ولا زلنا حتى الآن نفرك أعيننا ونحن نشاهد بعض الأشياء على شاشات التلفزيون. هناك مثلاً منظر الساحة الحمراء وهي تعجُّ بالمتظاهرين الداعين إلى إنهاء القمع السوفياتي لبلدان البلطيق والمطالبة بإجراء انتخابات حرة في سائر أرجاء الاتحاد السوفياتي. وفي كل مكان تبدو الأحزاب الشيوعية وكأنها قد انتهت، أو تتشبث بالبقاء (كما في إيطاليا) عن طريق تغيير تسمياتها والتخلي عن ملامح أساسية في الماركسية اللينينية مثل صراع الطبقات، والتخطيط المركزي، وملكية المجتمع لوسائل الإنتاج. نحن نشهد التخلي عن كل الخرافات والأنماط والجدليات والأساليب التي أبرزت الشيوعية إلى حيز الوجود وجعلتها تنمو، وتضعُ ثلث الجنس البشري تحت نير العبودية والرعب وأدت في نهاية المطاف لتدميرها هي نفسها. من الصعب، في ظل هذه الظروف، تجنب إطلاق

تصريحات كبيرة. ألسنا نطلق مرحلةً جديدة في تاريخ الإنسانية؟ مصطلحُ «تاريخ» هو أحد المفاهيم العديدة التي تم تعهيرُها بالأيديولوجيات. لقد استُخدم اللجوء إلى التاريخ غطاءً للخداع الفكري الكبير في زماننا؛ تم الاستشهادُ بالتاريخ في هذا القرن لتبرير الإبادة وأحط الجرائم السياسية التي ارتكبت على مر العصور.

هل ينبغي لنا، إذن، أن ننضم إلى فرانسيس فوكوياما في الزعم بأن الشهقة الأخيرة للشيوعية هي علامةُ «النهاية الحقيقية للتاريخ» بالمفهوم الهيغلي؟ أعتقد أنه لا ينبغي لنا ذلك. على النقيض من ذلك، فالأحداثُ في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية أعادت، على غيرِ توقع، بحثَ فكرة «التاريخ» ذاتها. الإنسانيةُ أصبحت الآنَ حرة من الأوهام والتخيلات التي فرضتها الماركسية ــ سواء التقليدية أو المتجددة ــ عليها لفترة طويلة. استعاد الجنس البشري إحساسه بالإقدام على المخاطرة الصحية، كما استعاد حِسّه الغريزي بالقدرة على التصرف المباشر في تحدٍّ لمخططات المفاهيم التبسيطية.

اليوم نستطيع تأكيد الموقف الذي اتخذه على الدوام كل من كارل بوبر، وفريدرك هايك، وريموند آرون ضد مفكرين مثل ماكيافيللي، وفيكو، وماركس، وسبنغلر، وتوينبي. المجموعة الأولى أصروا، وهم على حق، على أن التاريخ لا تتم كتابته أبداً قبل أن يحدث؛ إنه لا يتطور وفقاً لنص محدد من الله أو الطبيعة أو المنطق أو صراع الطبقات ووسائل الإنتاج. التاريخ هو بالأحرى خلقٌ مستمر ومتنوع تمكنه الحركة عبر أكثر المنعطفات والتطورات والتعقيدات والتناقضات التي يصعب جداً توقعها. تعقيدُ التاريخ يهدد دائماً باكتساح أولئك الذين يحاولون التنبؤ به وتفسيره.

إننا محقون في الإحساس بالإثارة إزاء التوجهات الحالية مثل عودة ظهور الفردانية مقابل الدولة؛ والحرية الاقتصادية مقابل التخطيط المركزي؛ والملكية والمشاريع الخاصة مقابل الجماعية وهيمنة الدولة؛ والديموقراطية الليبرالية مقابل الدكتاتورية ومركنتالية الدولة. لكن دعونا لا نخدع أنفسنا. لم يكن شيءٌ من هذا «مكتوباً» من قبل. لم تكن هناك قوة خفية تتربص في سراديب الظلام والرعب التي أفقرت وأذلت شعوباً بكاملها، هي التي أدت إلى سقوط تشاوشيسكو، أو انتصار «التضامن»، أو هدم الجدار الذي كان يقسِّم برلين. هذه الانتصارات ــ وكلُّ الانتصارات المشابهة لها التي ألهمت أخيراً أعداء الشمولية ــ قد تم تحقيقها بالعمل الشاق من جانب المقاومة العنيدة للضحايا، التي كان يدعهما أحياناً يأسُ الأقلية الحاكمة. هذه الأقلية، التي وجدت نفسها في مواجهة الحاجة لتغييرات جوهرية فرضتها عدم قدرة الشيوعية على حل المشاكل الاقتصادية والاجتماعية الملحة، أخذت تشعر بشبح الكوارث الوطنية المفزعة التي ستنشأ بالتأكيد إذا فشلت الإصلاحات.

كان انتصار الحرية على الشمولية غامراً، لكنه ما زال بعيداً عن أن يكون مؤكداً. الواقع أن الجزء الأصعب من الصراع ما زال أمامنا. تفكيكُ سلطة الدولة وتوزيعُ السلطات الاقتصادية والسياسية التي كانت مصادرةً من قبل بيروقراطيةٍ مستبدة هي مهماتٌ معقدة للغاية. إنها تتطلب تضحيات هائلة من أولئك الناس الذين ما زالوا يرزحون تحت الوهم القائل بأن الديمقراطية السياسية والحرية الاقتصادية توفران حلولاً فورية لجميع المشاكل. هؤلاء الناس يتعين عليهم تجاوز إرث الذهول والبلادة الذي تركته الجماعيةُ خلفها، ويتعين عليهم استعادة إحساسهم بالمسؤولية الفردية. وعليهم أن يدفنوا الافتراض الغريب الذي رعته الشيوعية، والقاضي بأن جميع

المشاكل يجب أن تُحال أولاً إلى الدولة لإيجاد حل لها، ولا يتعاملون معها بأنفسهم إلا كملاذٍ أخير. إيجادُ تغيير عميق وواسع النطاق لمواقف مترسخة كهذه هو تحدٍّ أكثر خطورة مما كانت عليه تحديات الإطاحة بصغار الطغاة.

الواجبُ الثوري الحقيقي بالنسبة لبلدان مثل بولندا، وهنغاريا، ورومانيا، وبلغاريا، وتشيكوسلوفاكيا، والاتحاد السوفياتي بالكاد قد بدأ إذن. المهمةُ لا تقل عن كونها مفزعة: بناءُ أسسِ مجتمعٍ حر على أنقاض الاشتراكية. سيقتضي هذا من المواطنين الذين يعرفون أنه بدون حرية اقتصادية لا يمكن أن يكون هناك حرية سياسية فضلاً عن أي تقدم. ويجب عليهم أن يدركوا أيضاً أن اقتصاد السوق يحتاج للانضباط ولقواعد راسخة وللمخاطرة وإبداء المبادرة، وفوق كل شيء الكثير من العمل الشاق والتضحية. ثقافةُ النجاح ـ ذلك النبع الاستثنائي للرخاء الذي يروي كل المجتمعات الديموقراطية المتقدمة ـ تقتضي أيضاً قبول أصحاب المشاريع والشركات المخاطرة باحتمال الفشل دون توقع مسارعة الدولة للتخفيف من ذلك.

قبولُ هذه الحرية الجديدة إذن، يعني الوقوف بحالة استعداد لتحمل عواقب عدم الكفاءة أو الخطأ في الحسابات. السوق التنافسي يولِّدُ الكفاءة الأفضل، ويخلق معظم الثروة في أي نظام اقتصادي، لكنه أيضاً باردٌ وشديد القسوة إزاء عدم الكفاءة. أعتقدُ أن من الأفضل أخذ هذه الحقيقة الهامة في الحسبان الآن ونحن على أعتاب حقبة جديدة. الحريةُ، التي هي ضرورية دائماً لتحقيق التقدم والعدالة، تقتضي أن يدفع الناس ثمناً لها كل يوم إذا أرادوا البقاء أحراراً. ليس هناك من بلدٍ، سواء أكثرها ازدهاراً أو تلك الأكثر عراقة في

تقاليدها الديموقراطية، يمكن أن تكون بمنجاةٍ من هذا الخطر.

ما يحدث في أوروبا الشرقية يحدثُ أيضاً، لكن بدرجة أقل وضوحاً وإثارة، هنا في أميركا اللاتينية. هو هنا عمليةٌ بطيئةٌ غير مباشرة، ليست واعية دائماً، لكنها واضحةٌ للمراقب المحايد. كلُّ الدكتاتوريات في منطقتنا، ما عدا كوبا، أفسحت المجال لحكوماتٍ مدنية. الأنظمةُ الديموقراطية ـ رغم الاعتراف بأنها على درجات متفاوتة من الشرعية ـ تحكم بلداننا من ريو غراند حتى مضائق مجلان. وحالةُ نيكاراغوا، البلد الذي يستضيفُنا، هي حالةٌ ذات أهمية خاصة، لكن ليس بدرجة تختلف عن باراغواي، أو تشيلي، أو هاييتي. كذلك الأساطير الثورية العنيفة قد فقدت هي أيضاً قوتها في إثارة ما يزيد على حفنة من الشباب والفلاحين والعمال. هناك بعض قطاعات الأكاديميين والمثقفين الراديكاليين (إضافة لقطاعات غير مفهومة وهامشية أخرى)، ورغم أنها ما زالت قادرة على إحداث أضرار كبيرة، فإنها بدأت تُعدّ بصورة متزايدة غريبة وخارج دائرة الاهتمام ولا تحظى بدعم شعبي.

بيد أن التغيير الحقيقي هو بدءُ ظهور دلائل مبشرة على الواقعية والتحديث في سائر أنحاء أميركا اللاتينية على الرغم من (أو ربما بسبب) الأزمة الاقتصادية الكبيرة التي نواجُهها. قلةٌ من الحكومات، وباستثناءات نادرة، هي التي ما زالت تجرؤ على اتباع المنهج الكينزي الذي تسبب، ولا يزال، في كثير من الكوارث. هناك ليبرالية متجددة ـ بالمعنى التقليدي ـ تشق طريقها في المنطقة كبديلٍ صحي للأفكار المهترئة بشأن «التطور الداخلي» و«بدائل الاستيراد».

البعض يشرعون في تنفيذ هذه المهمة بحماسة، والبعض الآخر

بتردد، وهناك من لا يعرفون بالضبط لماذا يفعلون ذلك، غير أن الحكومات الجديدة كلها تقريباً بدأت في اتخاذ خطوات ضرورية، وإن كانت صغيرة أحياناً، لاقتلاع أسباب الفقر من جذورها. إنه إنجاز هائل لعصرنا، مقارنة بعصور سابقة، أن يصبح هناك علاجٌ لداء الفقر طالما كان لدى البلد المريض إرادة للشفاء.

هذا يعني، بمصطلحات اجتماعية واقتصادية، توفر الإرادة للتحديث والتخلص من بقايا العهد القديم وتقليص حجم الدولة إلى ما يكفي فقط لحفظ النظام والعدالة والحرية. ويعني أيضاً دعم الحق في تكوين الثروة ضمن نظام مفتوح يقوم على الجدارة دون امتيازات وتدخلات بيروقراطية. كذلك يعني أن تتولى الدولة مسؤولية التأكد من أن يتمتع كل جيل بما يُعتبر، إضافةً للحرية، أساساً للمجتمعات الديموقراطية كافةً، وهو تكافؤ الفرص.

أميركا اللاتينية أخذت تتعلم تدريجياً أن الحكومة تستطيع «إعادة التوزيع» بطريقة أكثر ذكاءً عن طريق توفير تعليم عام رفيع المستوى بدلاً من كتم أنفاس الاستثمارات الخاصة بالضرائب المرهقة، وعن طريق التأكد من فتح مجال الملكية الخاصة أمام أكبر عدد من الناس بدلاً من ملاحقة أولئك الذين لديهم ملكياتٌ موجودة فعلاً.

الاقتصادية القومية ـ التي تُعدّ، إلى جانب الثقافية القومية إحدى أكثر الأفكار الضالة التي بقيت ثابتة في تاريخنا ـ أخذت تبدو عليها دلائل الانحسار أخيراً. القومية أسهمت إسهاماً كبيراً في تخلف أميركا اللاتينية، لكننا أخذنا نتعلم تدريجياً أن الصحة لا تنتج من تحصين حدودنا، بل فتحها على سعتها والانطلاق نحو العالم لفتح أسواقٍ لمنتجاتنا، جنباً إلى جنب مع التكنولوجيا، ورأس

المال، والأفكار التي يستطيع العالم توفيرها لنا لتطوير مواردنا وإيجاد فرص العمل التي نحن بأمسّ الحاجة لها.

في ضوء هذا المناخ الثقافي الجديد، أخذ كثيرون يعترفون الآن بأن التوحيد الإقليمي لأميركا اللاتينية، الذي طالما كان موضع ثناء وتمجيد على الدوام، لم ينجح لأنه كان يجابَه دائماً بعقبة «الروح القومية». كان يجري تمجيد تلك الروح دفاعاً ضد بقية العالم و«امبرياليته الكريهة»، لكنها سقطت سقطةً شنيعة لأن كل بلدٍ في أميركا اللاتينية حاول استخدام الوحدة الإقليمية لصالحه الخاص لا لمصلحة الآخرين.

الآن، وفي الوقت الذي يبدو فيه أن أعداداً متزايدة من الأميركيين اللاتينيين قد أخذوا يتعلمون أخيراً تلك الفضيلة السياسية الأسمى ـ الإدراك السليم ـ فقد أخذت مسألة التوحيد تُفهم بمعناها الحديث: المشاركة في تسريع دمج أميركا اللاتينية ببقية العالم. وأن دخول عالم اليوم بوعي للإمكانيات، والمخاطر، والأسواق هو الطريقةُ الأفضل لبلدان فقيرةٍ ومتخلفة مثل بلداننا للبدء في أن تصبح بلداناً حديثة ـ أي مزدهرة. إذا لم يكن هناك ازدهار، فلن تكون هناك حرية حقيقية تذكر، لأن الحرية مع الفقر هي، في أحسن أحوالها، نوعٌ من الحرية المهزوزة والمحدودة.

لنتخلص من القومية، التي أدمتنا وقسّمتنا، والتي باسمها هدرنا موارد هائلة لكي نسلّح أنفسنا بعضنا ضد الآخر. كم كان من الأفضل إنفاقُ تلك الموارد لمحاربة الأعداء الحقيقيين لكل شعب، والذين ليسوا هم جيرانه، إنما الجوعُ والجهلُ والتخلف. من المهم جداً ألا ننزلق إلى الخلف إلى تلك الأساليب التي تستخدمها

حكوماتٌ سيئة لتكميم أفواه منتقديها. ليتوقف ذلك الكلام الذي يسعى لتخويف الناس من «تهديدات أجنبية عدوة» مزعومة أو الحاجة المفترضة «لوحدة قومية». نحن بحاجة إلى العمل بمثابرة للتغلب على انعدام الثقة المتبادلة، وحل المشاكل، عندما تظهر، سلمياً. ويجب علينا أيضاً أن نواصل الكفاح للتأكد من خفض الحواجز بين شعوبنا عن طريق القوة المفيدة الناجمة عن الصداقة والمصالح المشتركة والوعي، الذي نتشارك فيه، بأن عملنا معاً هو فقط الذي يمكن أن يخلصنا من تلك الشرور المستوطنة فينا والتي أبقت علينا متخلفين بهذه الدرجة عن مناطق أخرى أكثر ازدهاراً في العالم.

لحسن الحظ، فإن عدد الأميركيين اللاتينيين الذين يدركون الفرق الواضح بين القومية والوطنية يتزايد باستمرار. ففيما الوطنية، كما لاحظ الدكتور جونسون، تُستَخدم أحياناً ملاذاً أخيراً للأوغاد، إلا أنها في أغلب الأحيان تعبيرٌ عن مشاعر حب أكثر كرماً وإخلاصاً للأرض التي وُلد فيها الإنسان ومات فيها أسلافه. إنها تمثل التزاماً أخلاقياً وعاطفياً نحو شبكة العلاقات التاريخية والجغرافية والثقافية التي تشكل إطاراً لمصير كل إنسان. لكن حتى الوطنية، بكل صفاتها النبيلة، لا يمكن فرضُها إلزامياً دون أن يشكل ذلك حطاً من قدرها، شأنُها في ذلك شأن فرض تجارب خاصة كالجنس والصداقة والوفاة والحب.

حتى الرأسمالية ــ هذه الكلمة الأشدُّ مقتاً والتي يخشاها السياسيون في أميركا اللاتينية بشدة ــ أخذت، في هذا العصر الذي يمرّ بالأحداث والعجائب، تسلك طريقها برفق وليونة لتدخل مفرداتنا العامة. إذا خلّصناها من المعاني الزائدة القديمة المخيفة، فإن معناها

الموضوعي هو: النظامُ الذي، بالرغم من تحديداته وعيوبه، قد جعل من الممكن تحقيق أكبر تقدم في الرفاه الجماعي، والأمن الاجتماعي، وحقوق الإنسان، والحرية الفردية في تاريخ البشرية.

أود أن أسارع لأضيف أن هذا لا يعني بالضرورة أن سعادة البشر قد ازدادت بفضل الرأسمالية بطريقةٍ يمكن قياسها. السعادةُ ليست شيئاً يمكن قياسه بموجب إحداثيات اجتماعية، بل فقط بموجب إحداثيات فردية. هذا هو السبب، كما يقول كارل بوبر، في أن السعادة ليست من واجبات الحكومة. الذين يحاولون تحقيق السعادة لكل إنسان ــ الحكومات «الشاملة» مثل حكومة فيديل كاسترو، أو آيات الله الشيعة في إيران، أو حكومة الصين الشعبية التي عفا عليها الزمن، تميل لتحويل مجتمعاتها إلى جحيم. السعادةُ، التي تتسم بالغموض والتنوع، مثل الشِّعر، تخص فقط الإنسان ذاته وأشياءه الحميمة؛ ليس هناك معادلاتٌ لإنتاجها ولا تفسيراتٌ لفك رموزها.

ينبغي الاعتراف بأن الوسيلة الأسرع للخروج من الفقر هي قرارٌ واضح وحاسم باتجاه السوق، والاستثمار الخاص، والمبادرة الفردية. في خطوةٍ ضروريةٍ أولى، يجب علينا رفض هيمنة الدولة، والجماعية، وديماغوجية الرعاع. ولتجنبِ تشوش خطير، يجب علينا أن نُصرَّ على التفريق الحاد بين الرأسمالية الحقيقية ــ التي يمكننا لأغراض الوضوح أن نطلق عليها ليبرالية، والتي لم تتحقق لنا أبداً حتى الآن ــ وبين تلك الأشكال من الرأسمالية المزيفة لأصحاب الأملاك أو الرأسمالية المركنتالية (التجارية التي ترعاها الدولة) التي ظلت سائدة حتى الآن في أميركا اللاتينية.

لقد ظلت الاتفاقيات الحميمة بين السلطات السياسية ومجموعات

الأعمال المتنفِّذة والتي تهدف إلى إعطاء الأخيرة امتيازات احتكارية وإعفاءات تنافسية ـ أي الإعفاء من بذل الجهد لتلبية احتياجات المستهلكين، ظلت مصادرَ لا تنفذ لعدم الكفاءة والفساد في اقتصاداتنا. لا يمكن تجنب الفساد عندما لا يعتمد نجاحُ استثمار ما على السوق بل على مسؤولٍ يوقع مرسوماً. نظامٌ كهذا يشمل الاستثمار والمستثمر الذي لا يتعين عليه تركيز عبقريته وجهوده لخدمة المستهلك بل للحصول على امتيازات من الدولة. المركنتالية ظلت أحد الأسباب الرئيسية لتخلفنا وللتفرقة والظلم الذي حاق بالفقراء في بلادنا. المركنتالية جعلت القانون امتيازاً مفتوحاً فقط لأولئك الذين لديهم «نفوذ»، وبالتالي حكمت على الفقراء بالسعي للبحث عن فرص للعمل والربح على الهامش في ما يسمى الاقتصاد غير الرسمي. لا بد من الاعتراف بأن وجوداً كهذا غيرُ مستقر لكنه حر. غيرُ الرسميين، هم على نحوٍ ما، بشيرٌ برأسماليةٍ شعبية حقيقية في أميركا اللاتينية.

إلغاء المركنتالية ضرورةٌ أخلاقية وسياسية تامة وملحة بقدر إلغاء «الإصلاحات» الاجتماعية والاقتصادية التي أدت في مجتمعاتنا إلى تأميم الشركات وإنشاء المزارع الجماعية وترسيخ سطوة الدولة. المركنتالية، والجماعية، وسيطرة الدولة، كلها تعابير مختلفة للظاهرة نفسها التي تخنق المبادرة الفردية، وتجعل الموظف البيروقراطي بدلاً من العامل أو رجل الأعمال هو بطل الحياة المنتجة، وتتسبب في عدم الكفاءة والفساد، وتُشرِّع التمييز ومنح الامتيازات، وتؤدي، عاجلاً أو آجلاً، إلى اهتراء الحرية وزوالها.

إن تأسيس اقتصادٍ حر يلغي الاحتكارات ويضمن للجميع سبيلاً للأسواق على أساس قواعد بسيطةٍ وواضحةٍ ومتكافئة، لن يُضعف

الدول القطرية في أميركا اللاتينية. بل على العكس، فإن ذلك سيؤدي إلى تقويتها عن طريق منحها السلطة والصدقية التي تفتقدها الآن. هذه البلدان، بالرغم من أحجامها، فهي ضعيفة وعاجزة لدرجة لا تستطيع معها توفير الخدمات الأساسية المتوقعة منها: الرعاية الصحية، والأمن، والعدالة، والتعليم، والحد الأدنى من البنية التحتية الأساسية.

لكن إنكار حق الدولة في التدخل كمُنتِج لإتاحة الفرصة لها لامتلاك كفاءة أكبر في القيام بدورها بوصفها جهة تحكيمية ومنشطة للحياة الاقتصادية لا يعني إعفاءها من مسؤولياتها الأساسية. من بين هذه المسؤوليات، على سبيل المثال، الإبقاء على السوق حراً من التدخلات والتشوهات التي تستنزف كفاءتها وتشجع على التجاوزات. ومنها أيضاً، التحسن المستمر في جهاز العدالة، لأنه إذا لم يكن هناك نظامٌ قضائيٌ نزيه وقوي وشامل يمكن لجميع المواطنين، خصوصاً الفقراء منهم، الاعتماد عليه في الدفاع عن حقوقهم، فلن يكون هناك اقتصادُ سوقٍ عاملٌ على النحو الصحيح. أخيراً، وبشكل خاص للغاية، يجب أن تكون هناك جهود لتشجيع الملكية في أوساط الذين ما زالوا لا يملكون شيئاً. الملكيةُ الخاصة ليست سرقة، كما أكد برودون، بل دليلُ الحرية وسندها.

لا يمكن تصور دولة حرة دون سياسةٍ لدعم المعوقين والعجزة، لأولئك الذين بسبب سنهم أو طبيعتهم أو قدرهم لا يستطيعون إعالة أنفسهم وسيُسحقون لو تم إخضاعهم للقوانين الصارمة للسوق. منتقدو الدولة الليبرالية غالباً ما يتهمونها بصورة منهجية بأنها غير إنسانية. لكن متى وأين اقترح آدم سميث وكبار المفكرين الليبراليين الآخرين أن تتخلى الدولة عن الضعفاء؟ الحقيقة هي أن

سجل الديموقراطيات الليبرالية هو الأفضل في العالم عندما يتعلق الأمر بحماية المسنين والأطفال، إضافة إلى التأمين ضد البطالة وحوادث العمل والمرض.

فوق كل شيء هناك نظامٌ، وهو النظام الثقافي، تلتزم فيه الدولة الليبرالية باتخاذ المبادرات واستثمار الموارد وتشجيع العمل والمشاركة من جانب الجميع. جعلُ المنافع الثقافية مفتوحةً للجميع، وتحفيزُ الفضول والاهتمام والاستمتاع بما يمكن للخيال الإنساني والروح الفنية أن يبتكراه لمواجهة نواقص الحياة ـ هذه هي الطرقُ لضمان الإبقاء على حساسيات الناس وقدراتهم النقدية نشطةً وحادة، مما يعززُ حالة الاستياء الدائم التي لا يمكن بدونها حصول تجديدٍ اجتماعي. ليس هناك ما يديم حالة الاستياء الصحية هذه يَقِظةً ومستفزة مثل حياة ثقافية ثرية.

وغني عن القول بأنه لا ينبغي للدولة أن «توجّه» أو حتى «تلكْلز» النشاط الثقافي بأي قدرٍ يزيد عما يحتاج له لكي يكون حراً وذاتي التوجيه. دورُ الدولة هو ضمان أن تكون الثقافة متنوعة، ووافرة، ومفتوحة لكل تيار وتأثير، لأنه فقط عن طريق تعريض الثقافة للتحديات والتنافس يمكن أن تبقى وثيقة الصلة بتجارب الحياة وأن تساعد الناس على العيش والإيمان والأمل.

الثقافةُ لا تحتاج لحماية، لأنها عندما توجد بمعناها الحقيقي، فإنها تحمي نفسها بأفضل مما هو ممكنٌ لأي حكومة. لكن من واجبات الدولة بالتأكيد أن توفر لكل فرد وسائل اكتساب الثقافة وإنتاجها؛ أي توفير التعليم والحد الأدنى من ظروف الحياة الملائمة التي تسمح للناس بالاستمتاع بها.

إضافة لذلك، فإن نشاطاً ثقافياً مكثفاً يعتبر إحدى الوسائل التي تستطيع الدولة الليبرالية بواسطتها التخلص من خطرٍ يبدو أنه يشكل تعاسةً متلازمة مع المجتمع الرأسمالي: استلابٌ معيّن للخواص الإنسانية الحياتية، وماديةٌ تعزل الفرد، وتدمر العائلة، وتشجع الأنانية والوحدة والتشكك والتكبر والاستهزاء وأشكالاً أخرى من الخواء الروحي. لم يستطع مجتمعٌ صناعي حديث حتى الآن مواجهة هذا التحدي بصورة فعالة؛ في كل هذه المجتمعات أضعفت مستويات المعيشة المرتفعة والتقدم المادي الواسع الحس بالتضامن الاجتماعي الذي يميل، في ظاهره، لأن يكون قوياً في المجتمعات البدائية. هذا الضعف أدى بدوره إلى توليد كمٍّ متكاثر من الممارسات والطقوس التي تستمد جاذبيتها من حاجةٍ غير واعية لإحساسٍ بالتقديس فقدناه على نحوٍ ما، لكننا لا نستطيع، فيما يبدو، أن نستغني عنه.

لنأخذ مثلاً ثقافة المخدرات التي ربما أصبحت ردة الفعل المرعبة في عصرنا ضد العقل والمنطق التي ترقى لدرجةِ رفض تلك النوعية من الاستنارة التي تشكل العمود الفقري لثقافة الحرية ذاتها. المخدرات توفر، فيما يبدو، إحدى أكثر الوسائل تطرفاً للتعبير ــ خصوصاً في البلدان الأكثر تقدماً ــ عن ذلك الجوع الدائم للسموِّ والمطلقِ الذي كان يلبيه سابقاً السحرُ والأساطيرُ والدين.

هؤلاء من بيننا الذين يكافحون لتحديث بلداننا عن طريق النظام الوحيد الذي يجلب الرخاء دون إضعاف الحرية، يتعين عليهم أن يتعلموا درساً من كل هذا. يجب علينا صوغ رد سريع ومعززٍ بالقدرة على التخيل إزاء هذه الأخطار عن طريق تأسيس نوعٍ من الرعاية للثقافة وللإبداع الإنساني بكل أشكال تعابيره العديدة والجريئة، وللاستثمار الفني، والفكر النقدي، والبحث، والتجريب،

والتمرين الفكري. ويتعين علينا أيضاً، أياً كانت قناعاتنا الدينية الشخصية، أن نعمل من أجل تطوير حياة روحية عميقة، لأنه يبدو أن الدين، بالنسبة للأغلبية العظمى من الناس، هو الآليةُ الأفعل في تقاليدنا لكبح الرغبة في الموت، والتعبير عن التضامن، وتعزيز الاحترام للقيم الأخلاقية، وتشجيع التعايش والنظام، وبشكل عام المحافظة على السلام وترويض الرغبات المتوحشة التي تنطوي عليها نفوس البشر جميعاً، بمن في ذلك أولئك الذين يبدون أكثر تحضراً.

في أيام شبابي، وكقارئ نهم للوجوديين الفرنسيين، توصلت إلى الاعتقاد بأن الإنسان يقرر مصيره بنفسه عن طريق الاختيار دوماً من بين الاحتمالات المتنوعة التي توفرها له ظروفه المتغيرة. وأعتقد أن هذا الاعتقاد قد ساعدني على أن أصبح الكاتب الذي حلمتُ بأن أكونه دائماً منذ طفولتي. لكنني اليوم، وبعد أن مررتُ بأخطار عديدة، أقول لنفسي بشيء من الحزن بأن المصائر الفردية ربما كانت تتأثرُ بالحظ والظروف قدر تأثرها بإرادة الاختيار الحر.

مع ذلك، فإن «تاريخ» الفرد ليس مكتوباً سلفاً بأكثر مما هو «تاريخُ» المجتمع بكامله. يجب علينا أن «نكتب» سطور حياتنا يوماً بعد يوم دون أن نتخلى عن حقنا في الاختيار، لكن مع معرفتنا بأن اختياراتنا قد لا تعدو أن تكون فائدتها أحياناً أكثر من تأكيد ــ بوضوح والتزام أخلاقي، كما نأمل ــ ما كان قد تم اختياره لنا أصلاً من قبل ظروفنا والآخرين. هذا ليس سبباً للحزن ولا للاحتفال؛ هذه هي الحياةُ كما ينبغي لنا أن نعيشها، مقدرين تجربة هذه المغامرة المرعبة والمُلهِمَة بكاملها.

بالنسبة للأميركيين اللاتينيين، لا يمكن أن يكون التحدي أكثر وضوحاً أو أكثر إلحاحاً. يجب علينا أن نحوّل بلداننا إلى شعوبٍ تواكب عصرها، دون مزيد من الجوع أو العنف، بالحرية والعمل، لكي يستطيع الجميع تحقيق حياة كريمة عن طريق جهودهم الخاصة. سيكون من الصعب، لكن بالتأكيد ليس من المستحيل، تحقيق الوعود التي تؤمن بها ثقافة الحرية والتي يبدو أنها تشعُّ الآن في كل الاتجاهات حول العالم. لقد أثبتت الأفكارُ الواضحة والحية لهذه الثقافة أنها قابلةٌ للنجاح في أماكن أخرى، وتظل قادرةً على التغلب على همجية التخلف في كل مكان في العالم.

نورمان ماكراي

تراجع الحكومات

نورمان ماكراي هو نائب رئيس التحرير السابق لـ(الإيكونوميست)، ومؤلف كتاب (تقرير ٢٠٢٥: تاريخ موجز للمستقبل ١٩٧٥ ــ ٢٠٢٥). في هذه المقالة المقتبسة عن ملاحظات له عرضها في مؤتمر في مدينة المكسيك عام ١٩٩٢ برعاية معهد كيتو ومؤسسة سنترو دي إنفستغيشيونز صوبري لا ليبرا إيمبريسا، يعرض ماكراي وجهة نظرٍ متفائلة حول المستقبل الحر والمزدهر الذي ستجعلُه الأسواق والتكنولوجيا ممكناً في القرن الحادي والعشرين.

قصتي المفضلة التي أرويها تعقيباً على كل المتنبئين بأحداث المستقبل، خصوصاً في المؤتمرات التي تُعقد في القارة الأميركية، تخص سياسياً كندياً قال ذات مرة بأن كندا كما يراها تواجه

مستقبلاً غير محدود، لأنها ستجمع بين الكفاءة الأميركية والنظام الحكومي البريطاني، والثقافة الفرنسية.

إلا أن الأبالِسة المساكينَ في كندا حصلوا، مؤقتاً، عندما أصبح ذلك السياسي رئيساً للوزراء، على كفاءةٍ بريطانية، ونظامِ حكمٍ فرنسي، وثقافةٍ أميركية! التنبؤات المحددة التي أقدمها الآن قد تكونُ عرضة لهامش الخطأ البيكويكي[1] ذاته.

في عام ١٩٨١، كنتُ عاكفاً على وضع كتابٍ (تم نشره عام ١٩٨٤) أُطلق عليه في بريطانيا (تقرير ٢٠٢٤: تاريخ موجز للمستقبل ١٩٧٤ ـ ٢٠٢٤). وفي السنة التالية صدرت الطبعة الأميركية بعنوان (تقرير ٢٠٢٥: تاريخ موجز للمستقبل ١٩٧٥ ـ ٢٠٢٥)، ثم صدرت الطبعة الفرنسية بعنوان (تقرير ٢٠٢٦). في عصر الطابعة الكمبيوترية هذه الأيام، من السهل إدخالُ تعديلٍ هامشي على تاريخ المستقبل مع مرور الزمن!

لحسن الحظ أن الفكرة الأساسية للعقد الأول قد ثبتت صحتُها في جميع الطبعات. فقد جاء في الكتاب عام ١٩٨١ أن الشيوعية لن تبقى بعد نهاية عقد ثمانينيات القرن العشرين. وفي كل الطبعات كان الاتحاد السوفياتي قد تجزأ، بحلول عام ١٩٩٢ إلى كونفيدراليةٍ من ١٧ بلداً وريثاً كانت كلها تحاول اتباع السياسات الثاتشرية أو الريغانية المعقولة، رغم أنها لم تنجح في ذلك في بداية الأمر. تسمية «كونفيدرالية» ورقم ١٧ ثبت خطأُهما، لكنك لا تستطيع الفوز

(١) نسبة إلى مستر بيكويك، بطل رواية تشارلز ديكنز (مغامرات مستر بيكويك).

بكل شيء. في إحدى طبعات الكتابَ انهار جدار برلين في هيليغ ناخت عشية عيد الميلاد عام ١٩٨٩. وحيث إن ذلك حدث في التاريخ الحقيقي في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٨٩، فإن التنبؤات المتفائلة التي أعرضها الآن بخصوص قضايا أخرى ـ بما في ذلك النهاية القادمة للسياسيين ـ قد تثبتُ، وفق ذلك المقياس، بأنها متشائمةً بمقدار نحو ستة أسابيع.

في عقد الثمانينيات، كان من الواضح أن الشيء الذي سيختفي، الآن حيث الاتحاد السوفياتي أصبح بلداً مثقفاً حقاً، سيكون هو الوحشُ غير المعقول المسمى شيوعية. خلال العقود الثلاثة القادمة، أو نحو ذلك، بدءاً من هذه التسعينيات، سيكون الوحش غير المعقول الذي سيختفي في المجتمعات المثقفة، هو ما يسمى حكومة. في ثمانينيات القرن التاسع عشر، استوعبت حكومةُ غلادستون، التي كان يفترض أنها حكومة ليبرالية يسارية جداً، ٦ بالمائة من الناتج القومي الإجمالي لبريطانيا في مجال الإنفاق الحكومي، في وقتٍ كانت تهيمن فيه على خُمس مساحة الكرة الأرضية في نطاق الإمبراطورية البريطانية. بحلول نهاية ثمانينيات القرن العشرين، استوعبت حكومةُ ثاتشر، التي يُفترض أنها حكومة محافظة يمينية، ٤٤ بالمائة من الناتج القومي الإجمالي في مجال الإنفاق الحكومي. كلكم تستطيعون الاستشهاد بسخافاتٍ مماثلة في بلدانكم، والتي لا تستطيع حقاً البقاء الآن ونحن نشهدُ تأثير الإنفاق الحكومي على صناعة الصلب في أومسك[٢]. ما إن نصبح مثقفين ـ والذي قد يعني عندما نكون قد نقلنا الثقافة من النظام الذي أنشأ صناعة

---

(٢) عاصمة أومسك أوبلاست جنوب غرب روسيا.

الصلب في أومسك إلى نظام السوق أو نظام القسائم ـ فإننا، نحن الناس، لن نسمح للسياسيين بمواصلة إنفاق ذلك القدر من المال من أجل مصلحتنا. كان ذلك التغيير مؤكداً فعلاً قبل أن يتم تسريعُ احتمالاته بفعل ثورة النقل الثالثة والأعظم.

تعود ثورة النقل الأولى إلى اختراع (وات) للآلة البخارية في ثمانينيات القرن الثامن عشر. وفي الوقت الذي انتشرت فيه السكك الحديدية عبر بريطانيا بعد ذلك، حذر دوق ويلينغتون، من واترلو، قائلاً: «سادتي اللوردات، إن هذه الأحصنة الحديدية ستُمكّنُ الطبقات العاملة من الحركة». كان ذلك فطنةً بالغة من جانب ذلك الرجل. فقبل ذلك، لم يكن الرجل البريطاني العادي يتحرك لأبعد من ستة أميال عن موطن ولادته، ولذلك كان لا يعرف إذا كان هناك من هو أهم من الشخصية المحلية أو الدوق.

السكك الحديدية خلقت الأميركيتين وقامت بدورٍ في كل الأشياء المزعجة الأخرى، لكنني سعيدٌ بذلك. ثورة المواصلات الثانية بدأت صدفةً في ثمانينيات القرن التاسع عشر، عندما اخترع رجلان ألمانيان، هما ديملر وبينز، واللذان أعتقدُ أنهما لم يلتقيا بتاتاً، محرك الاحتراق الداخلي، ثم قام هنري فورد بوضع الحضارة على عجلات. غيَّر ذلك كلَّ حياتنا حتى جاءت هذه الثورة الثالثة والأعظم للنقل والتي بدأت، للمصادفة، في ثمانينيات القرن العشرين.

ثورة النقل الثالثة هي ثورة الاتصالات متضافرةً مع الكمبيوتر. التغيير الجوهري الذي جلبته هذه الثورة هو أن أغلبية من يقومون بأعمال ذهنية لن يتعين عليهم بعد اليوم أن يعيشوا قرب أماكن عملهم.

سيكون بوسعهم التحديق في شاشات الكمبيوتر والاتصال من خلالها من داخل بيوتهم في أماكن جميلة حول العالم دون أن تعتمد كُلفة الاتصال على المسافة. «العاملون ذهنياً» ستعني في بداية الأمر معظم صناع القرارات ـ الذين يحركون الأشياء حول العالم بضغطة زر على لوحة المفاتيح، وهي ليست مجرد أشياء مثل تعليماتِ وأوامرِ شراءٍ في السوق، بل رؤوسَ أموال ومعلومات وتصاميم اختراعات وحسابات وتحليلات، وخبرة عملية. في وقت ما خلال القرن القادم، ستعني كلمة «عاملون ذهنياً» معظم العاملين في المناطق الغنية. إذا كان السياسيون يحاولون تنصيب أنفسهم رؤساء علينا أو فرض ضرائب عالية أكثر مما ينبغي، فإن العاملين ذهنياً سيذهبون ويجرون اتصالاتهم من تاهيتي. البلدانُ التي تختار أن يكون فيها ضرائب عالية أكثر مما ينبغي أو الكثير من الأنظمة المزعجة، لن يبقى فيها من السكان سوى الدمى.

الحياة في عشرينيات القرن الحادي والعشرين

أمارسُ منذ بعض الوقت مداعبة عقلي بتصور بعض الأنماط الاجتماعية المحتملة خلال عشرينيات القرنِ الحادي والعشرين، وقد غيرتُ بعض مفاهيمي الأصلية تغييراً طفيفاً يكفي لجعلي أصبح مؤمناً بها بشكلٍ أو بآخر. وهكذا فسأبدأ الآن. سأبدأ أعوام العشرينيات من القرن الحادي والعشرين مع عائلة سأدعوها ماكغونيغل. هذا اسمٌ اسكتلندي، وتصوري الأصلي هو أن العائلة موجودة في اسكتلندا، بالرغم من أنها قد تكون عائلة غوميز في كاليفورنيا أو أكابولكو. لكنكم ستكونون أكثر قدرة مني على تأمل مدى ضآلة الفروق التي ستكون في ذلك الوقت بين أذهانٍ متحركة مثل تلك التي لعائلة غوميز والماكغونيغلات، وآمل أنكم تدركون أن

أسوأ التنبؤات في بداية ثورةِ نقل هي تلك التي تأتي من الذين يجمعهم سرير ثقافي واحد مع المتحفظين. في عام ١٩٠٣ قالت شركة مرسيدس في غمرة جوٍّ من الإثارة بأنها كانت تدركُ بأنه لن يكون هناك أبداً مليون سيارة في العالم. السببُ في ذلك هو أنه لم يكن من المعقول أن يكون هناك مليون عامل ماهر يمكن تدريبهم كسائقين.

على كل حال، فإن عائلة ماكغونيغل التي تصورتُها في عام ٢٠٢٠ هي عائلة نووية نمطية مكونةٌ من أبٍ وأم وطفلين في سنوات مراهقتهما الأولى. علماءُ الاجتماع اليساريون يقولون بأن من المقدر للعائلة النووية أن تختفي. هذا ليس هو السببُ الوحيد للافتراض بأن العائلة النووية ستعود بصورةٍ مثيرة في سائر أنحاء العالم. هناك سببٌ آخر، وهو أن الأب والأم سيعملان على الأرجح من داخل المنزل في عصر الاتصالات، تماماً مثلما كانوا يعملون في بداية القرن العشرين عندما كان ما يزيدُ على ٧٠ بالمائة من العائلات في أميركا الشمالية ينشأون في المزارع وكان على الأطفال أن يعملوا. هذه وصفةٌ لأسرٍ نووية أكثر ترابطاً، وأيضاً للخوفِ من الأمراض الجنسية المريعة والدورة الهيغلية بين الطهارة والشهوة، وأشياء كثيرة أخرى.

في عام ٢٠٢٠، كانت السيدة ماكغونيغل تشغل وظيفة بحثٍ تسويقي تتقاضى فيها دخلاً جيداً. كانت تجلس خلف كمبيوترها في قريتها في اسكتلندا تحللُ الأرقام من نقاطِ تدقيقٍ كمبيوترية في جميع أنحاء العالم، وتقدم المشورة لمؤسسات أعمال صغيرة، وبعضُها كبيرة، حول ما هي وأين هي فرص السوق من أجل إعادة بناء المخزونات في الوقت المناسب. أحسب أن ماكغونيغل الأب هو الأدنى وضعاً نظراً لعدم توفر الكثير من الفرص للعمل الفوري في

تعبئة واحدة من قواعد المعلومات الدولية التنافسية العديدة. تبعاً لذلك، يتوفر لدى السيد ماكغونيغل المزيد من الوقت لممارسة عمل كأبٍ لابنيه المراهقَين. أضع أسرة ماكغونيغل عام ٢٠٢٠ في مجتمع في اسكتلندا يتركز بشكل خاص حول ملعبٍ للغولف ومدرسة قروية شهيرة، لأني أعرف مجتمعاً كهذا. مدرسة القرية لم تبدأ بعد العمل من خلال نظام قاعدة المعلومات التعليمية المناسبة لكل تلميذ بمفرده، لكنها في عام ٢٠٢٠ ستكون كذلك.

أعتقد أن هذه الشريحة من المجتمعات في اسكتلندا أو كاليفورنيا أو المكسيك ستكون في عام ٢٠٢٠ قد اختارت بصورة معتادة تماماً حكومتها المحلية عن طريق شركةِ تأمينٍ، ربما كانت قد تأسست كشركةٍ هولندية، ثم تحولت دوليةً كلياً. ستكونُ هناك الكثير من شركات التأمين التي تقدم عروضاً على الأسس التالية تقريباً: سنأخذ منكم نسبة كذا وكذا ضرائب ممتلكات وضرائب عامة ونحقق ربحاً من ذلك، وفي المقابل نقدم لكم (أ) خدمات بيئية تحصل على درجة أ ب من وكالات مراقبة البيئة التي تختارونَها ونختارُها، زائداً (ب) معدلات جريمة لن تتجاوز نسبة كذا وكذا، زائداً (ج) خدمات متنوعة أخرى قابلة للتقييم. إذا لم يُحقق الأداء المستوى المنشود، فسيتعين على شركة التأمين أن تُعيد جزءاً من ضرائب الممتلكات المفروضة. فيما إذا فشلت إدارة بوش في خفض مستوى الجرائم المرتبطة بالمخدرات، تكون مضطرةً لإعادة بعض ضرائبكم المهدورة!

في عام ٢٠٢١، واجهت عائلة ماكغونيغل مشكلة لأن الابن الأكبر ارتكب جنحةَ قطعِ طريقٍ أو إيذاء. تبعاً لذلك، قررت شركة التأمين الهولندية فرض ضريبة إضافية على ضريبة الممتلكات التي تدفعها

أسرة ماكغونيغل، وهذه الشركة الهولندية لا تُبقي جرائم كهذه طي الكتمان كما تفعل شركات تأمينٍ أخرى. لذلك تشعر أسرة ماكغونيغل بالرغبة في الرحيل من ذلك المكان، وتتصل بإحدى قواعد المعلومات التي تعرض آلاف الأنواع من أساليب المعيشة حول العالم.

أساليبُ المعيشة هذه تتراوح من أساليب صارمةٍ باهظة التكاليف إلى تجمعاتٍ هيبية عامة. المعيشةُ الصارمة قد تكون في فندقٍ باهظ التكلفة. وإذا كان لقارئٍ أن يحتفل بأنبائي السارة عام ٢٠٢٠ بالوقوف مرحاً في قاعة الطعام في فندقٍ ما، ثم الجري عارياً بين الطاولات، فأتوقع أن تشير عليه إدارة الفندق بشيء من الدبلوماسية بأن يغادر في اليوم التالي، بالرغم من أن هذا الطلب لم يكن ديموقراطياً لأن أغلبية الحضور أحبوا ذلك المشهد. على الطرف الآخر، قد تكون هناك بعض الجماعات من دعاة السلام النباتيين الملتحين الذين يتجولون بدراجاتهم الهوائية حول سيارات فاخرة ويتداولون ماريغوانا مجانية ويمارسون الحب بحرية. إذا كان بعض الناس يريدون أن يعيشوا على هذا النحو أو ذاك بعيداً عني، فإني لست معنياً بمنعهم من ذلك، رغم أني شخصياً أفضل السماح بدخول مجتمعات كتلك بعد سن معينة، ربما بعد أن يكون الناس قد اجتازوا مرحلة التحول من مراهقين إلى بشر عاديين.

بين هذين الطرفين النقيضين، ستكون هناك بدائل كثيرة من المجتمعات التابعة لشركات تأمين، بل وحتى مجتمعات شاذة، تفضل انتخاب سياسيين محليين. بوسع عائلة ماكغونيغل أن تختار، وربما تنتقل إلى نيوزيلندا أو ريو ديجانيرو أو إلى ما سيكون عندذاك الجزر الإندونيسية الاستوائية الممتعة التي يبلغ عددها ١٣,٠٠٠

جزيرة. يمكن للأم والأب مواصلة عملهما الحالي من هناك، ولن يكون هناك حتى أي مضايقة لهما من جانب المدارس، لأنه سيكون بوسع الأولاد التعلم عن طريق أنظمة التعليم بواسطة الاتصالات. ستكون هناك مشكلة صغيرة بالطبع، وهي أن المجتمعات الجذابة كثيراً لن تكون راغبة بانضمام مزيد من الناس لها، ولذلك فسيكون هناك نوع من رسوم الانتقال، حيث تعلن شركة التأمين الهولندية بسرور «هناك ثلاث عائلات جديدة ترغب في الانضمام إلى مجتمعنا وهي تعرض دفع رسوم اشتراك مقدارها كذا، مما يخفض من ضريبة الملكية عليكم ويزيد من أرباحنا». هناك مجتمعات أخرى ستكون راغبة بالتأكيد في انضمام أعضاء جدد لها لأنها لن تكون قابلة للبقاء بحجمها الحالي.

التجارة الحرة والازدهار في المستقبل

لعلكم ستسألون فيما لو كان هناك، إضافةً للحكم المحلي من جانب شركات التأمين أو ما شابه ذلك، مزيدٌ من الحكم المركزي لتحقيق بعض الأغراض، خصوصاً مثل إعادة توزيع الدخل من الأثرياء إلى بعض الفقراء. نعم، بالطبع، وأنا أخشى أن أبدو مُكرِّراً للموعظة الشهيرة لكاهنٍ اسكتلندي: «خامس عشر، أيها الأصدقاء، نصل هنا إلى مشكلة كبيرة جداً. دعونا نواجهها بحزم مباشرة ونستمر». حالياً، أشعر بأن من الواجب علي أن أتحدث بطريقة أكثر مباشرةً عن منطقة تجارةٍ حرة للأميركيتين، وكيف يمكنكم مواءمتها بأفضل صورة مع الخيارات الرائعة من أساليب العيش مستقبلاً.

أنا أحدُ الداعمين المتحمسين لمنطقة تجارة حرة للأميركيتين ـ منطقة كبرى تمتد من خليج هدسن إلى القرن في نهاية أميركا الجنوبية،

ومن وايكون في شمال غرب كندا وحتى شبه جزيرة يوكاتان في أميركا الوسطى. هناك ما ينبغي لكم أن تتعلموه من مجتمعنا الأوروبي، خصوصاً الدروس السلبية. الدرس الأول هو «بحق السماء، لا تؤلفوا جهازاً تنسيقياً من البيروقراطيين مثل لجنة بروكسل، أو برلماناً للأميركيتين، أو منظمات جوفاء من هذا القبيل». نقومُ بإنشاء منطقة تجارة حرة في أوروبا الغربية ثم نؤلف لجنة بروكسل لتحويلها إلى حمائية فاسدة. السياسةُ الزراعية المشتركة لبروكسل هي دفعُ خمسة أضعاف السعر العالمي للمزارعين في البلدان الغنية ومنع واردات الغذاء الأرخص ثمناً الواردة من بلدان فقيرة أكثر كفاءة في الإنتاج. وبهذا نعوقُ تطوير الزراعة في المناطق الفقيرة التي يشكل فيها نقصُ التغذية التهديد الرئيسي للصحة، بينما نُراكِمُ جبالاً من الغذاء في مناطق تمثّل فيها البدانةُ التهديد الرئيسي للصحة.

ينبغي أن يكون توجهكم داخل الأميركيتين هو نحو التجارة الحرة في كل شيء. عليكم محاولة إلغاء حواجز التعرفة بالرغم من أن الإلغاء سيصعب ضبطه في بداية الأمر. وعلى النقيض من النموذج الأوروبي، فإني لا أعتقد أنه ينبغي أن تكون لكم تعرفة خارجية مشتركة إزاء العالم الخارجي (أي، لا أعتقد أن التعرفة المكسيكية أو الحواجز الأخرى ضد السلع اليابانية أو التايوانية ينبغي أن تكون مشابهة تماماً لتعرفة الولايات المتحدة). خبرتُنا في السوق الأوروبية هي أن تعرفةً خارجية مشتركة تنتج أسوأ ضغوط الحماية ضد السلع الأميركية وسلع بلدانٍ أخرى، وهي ضغوطٌ يجري إبلاغها عادة إلى بروكسل باللغة الفرنسية. أعتقد في الواقع أنه قد يكون من المعقول بالنسبة لبعض البلدان أن تكون ضمن منطقة التجارة الحرة للأميركيتين، بينما تبقى لها بصورة فردية علاقةُ تجارةٍ حرة مع سائر بلدان العالم بما في

ذلك تشريعات «تشجيع إغراقٍ» معقولة. إذا كان هناك مخبولٌ في بلدٍ ما يدعم صادراتها من مواد معينة، فستكون هناك دائماً تقريباً أشياء فائضة، ولذلك يتعين على البلدان النامية تجنب إنتاج هذه الصناعات، ويمكنها أن تحصل لمواطنيها على سلعٍ جيدة ساعد دافعو الضرائب من المعتوهين الأجانب على توفيرها.

أعلم أن بعض ذوي العقليات القديمة سيسألون، «ما هو الهدف من منطقة تجارة حرة للأميركيتين إذا كان هناك بلدان أخرى ستتمتع باتفاقيات تجارة حرة مع بعض أجزاء هذه الكتلة الأميركية؟». أعتقد أن مثل هؤلاء لا يدركون كلياً مستقبل شركات الأعمال الناجحة. لن يكون هناك في المستقبل شركات ذات قاعدة وطنية، ولن يكون لها خطوط إنتاج لمدد طويلة في أماكن مستقرة. بالنسبة لي، أجد أن المثال الأفضل على التجارة في المستقبل سيكون مؤسسة بيع الملابس الأميركية التي يطلق عليها (المحدودة)، مع أني على يقين بإمكانية تحسين هذا النموذج. في كل مساء، تجمع (المحدودة) من متاجرها عبر الولايات المتحدة كشوف الكمبيوتر بالملابس التي تم بيعها في ذلك اليوم. كشوفاتُ الكمبيوتر هذه تصبح بمثابة أمر عمل لمشاغل الخياطة في آسيا في اليوم التالي. وبعد أربعة أيام، تغادر طائرة شحن تابعة لبوينغ هونغ كونغ وعلى متنها ملابس تعوض المخزون الذي تم بيعه في متاجر (المحدودة). هذا هو النمط الذي ستكون عليه صناعة الغد وهناك عوامل ضخمة عديدة توشك على الإسراع به.

هونغ كونغ ثانية، وثالثة، وعديدة

الهند والصين الشاسعتان توشكان على الدخول في ذلك النوع من المقاولات الفرعية. إذا كانت هونغ كونغ وتايوان قد أدهشتاكم،

فأنتم لم تروا شيئاً بعد. نحن في أوروبا الغربية يمكننا رؤية العالم الشيوعي السابق المثقف إلى الشرق منا. أجرُ عاملٍ رفيعِ المهارة في تشيكوسلوفاكيا اليوم يعادل ١/١٥ من معدل أجرِ عاملٍ ألماني، والذي هو غالباً عاملٌ وافد أقلُّ ثقافةً من العامل التشيكوسلوفاكي. بالطبع، ستتحرك صناعة السيارات الألمانية برمتها إلى الشرق. وأنا على يقين من أنه بوجود منطقة تجارة حرة في الأميركيتين، فإن بعض المكسيكيين يأملون أن تنتقل ديترويت إلى العاصمة مكسيكو. أعانكم الله؛ هل رأيتم ديترويت أخيراً؟ صناعةُ السيارات في المستقبل ستُصنع أجزاؤها في مناطق مختلفة عديدة. في بناية جنرال موتورز في ديترويت، يجلس المخططون التنفيذيون في مكاتبهم فوق خطوط الإنتاج ويمررون تحليلات معقدة فيما بينهم يدوياً، بينما يُصدر نظراؤهم في شركة تويوتا في اليابان أوامر الإنتاج لأي بقعة في العالم ببضع نقرات على أزرار كمبيوتراتهم.

قد ترون أنتم في أميركا اللاتينية أن بعض هذا الكلام يعتبر أخباراً سيئة. لن تكون لديكم نية في النزول إلى مستوى المعيشة في الصين أو حتى في العالم الشيوعي السابق. لكنني أعتقد أنكم تستهينون بمدى الامتيازات التي ستتمتعون بها إذا ما ساعدت منطقة التجارة الحرة في أميركا على إقرار استخدام اللغتين الإنكليزية والإسبانية لغتين عالميتين للتجارة. وربما كنتم أيضاً تستهينون بسرعة التغيير. يقول صانعٌ ياباني ينتج آلاتٍ لصناعة الأدوات بأنه، بالمقارنة مع ثمانينيات القرن العشرين، فإن مصنعاً لإنتاج القطع في بلدٍ نامٍ يحتاج فقط إلى نحو خُمس المساحة ونحو سُدس عدد العمال، لكن مع التزام أكبر بمواعيد الإنتاج ومرونةٍ أكبر بكثير في الصناعة لأن خطوط الإنتاج العاملة لن تدوم لمدة طويلة. أميركا اللاتينية، مقارنة بالصين أو براغ، ستكون ذات فائدة للشركات الأميركية.

أوافق على أن عادات الشركات الأميركية لها سلبيةٌ واحدة مصحوبة بإيجابيات عديدة. التجربةُ الأكثر نجاحاً في اليابان توحي بأن هناك مهنةً واحدة يبلغ عدد العاملين فيها في الولايات المتحدة ٢٠ ضعفاً مما ينبغي أن يكون عليه العدد في بلدٍ متحضر. يوصي الزعيم المحبوب لثورة الفلاحين في مسرحية شكسبير (هنري السادس) بأن يتم «قتل جميع المحامين». هذا الإصلاحُ الاجتماعي المعقول ليس من الضروري تنفيذه بحرفيته، لكن الولايات المتحدة تعجّ بالمحامين، مثلما كانت أستراليا تعج بالأرانب. عليكم ألا تسمحوا بوقوع منطقة التجارة الأميركية الحرة ضحية لتلك البلوى.

لا بد أنكم تلاحظون أني قد افترضتُ بأن منطقة تجارة حرة ستسمح بحركةٍ حرة للسلع ورؤوس الأموال والمعلومات، لكن ليس، فيما أخشى، حرية الحركة للناس. أعتقد أن تدفق الناس سيكون مُسيطراً عليه من قبل حكوماتٍ محلية، وهي لسوء الحظ، تقوم بذلك بكفاءةٍ أكبر من الحكومات الوطنية التي لا يفلح حراس حدودها في القيام بذلك. هناك أيضاً المشكلة المتمثلة في أن خطوط الإنتاج لن تدوم لمدد طويلة، هنا اليوم، وغداً في الهند، وهكذا فإن الناس الذين يقومون بأعمال يدوية سيفقدون وظائفهم بصورة أكثر تكراراً. إلا أنه سيكون هناك ما يخفف وطأةَ ذلك؛ ستكون الأعمال في أميركا اللاتينية في وضع مناسب تماماً للاستفادة من أبحاث السوق التي يقوم بها أشخاص مثل السيدة ماكغونيغل الذين يحددون ما الذي تحتاج له المخازن الأميركية فوراً وأين. وأعتقد أن المصانع الجديدة وأماكن العمل الأخرى ستكون قادرة على تحويل المنتجات بسرعة أكبر. وكملاذٍ أخير، أعتقدُ أيضاً أن الناس سيكونون أكثر قدرة على الحركة. فإذا اجتاحت البطالةُ بعض المناطق، يعكف الناس على دراسة قواعد المعلومات ليتعرفوا على

المناطق التي توجد فيها وظائف؛ وستكون إعادة التدرب من خلال التعليم باستخدام كمبيوترٍ أكثر سرعة.

إيجاد عمل للحكومات المركزية

السؤال الأخير هو: ما هي الوظيفة التي ستبقى للحكومة المركزية أو الدولية؟ أعتقد أنه سيكون هناك وظيفتان لها: (أ) الدفاع، و(ب) ما نطلقُ عليه في بريطانيا إعادةَ توزيع، والذي تطلقون عليه في أميركا، والغيظُ يستبدّ بكم، رعايةً اجتماعية.

بالنسبة للدفاع، ذكرتُ في كتابي (تقرير ٢٠٢٤) أن التسعينيات يُطلق عليها عقد (الزوارق المسلحة)، حيث القوة العظمى الوحيدة، الولايات المتحدة، (مدعومة بالاتحاد السوفياتي السابق) تطلق الصواريخ التقليدية عبر نوافذ الأفراد من مسافة ٥٠٠ ميل لقتل طغاةٍ في العالم الثالث أو الإرهابيين الذين يساندونهم، خصوصاً عندما يكونون على وشك تطوير أسلحة نووية. شيءٌ من ذلك ضروري مع صدّام حسين، وربما قبل ذلك مع كوريا الشمالية، وربما مع قوات حفظ سلام في بعض أجزاء الاتحاد السوفياتي إذا دبت الفوضى في حالة التفكك فيها مع وجود كل هذه الرؤوس النووية فيها وعلماء القوة النووية العاطلين من العمل، يبحثون عمن يستأجرهم بأسعارٍ مخفوضة. في كتابي ذاك، بيّنت أنه ستعلو في العقد القادم صرخاتُ احتجاج لكون الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي السابق سيقومان بجزء كبير من دور شُرطة العالم، ولذلك (وأنا أقتبسُ هنا) «فسيبرز طلبٌ على تدويل دَورِ الزوارق المسلحة دون أن يعرف أحدٌ في بداية الأمر ما قد يعنيه ذلك». أتصورُ أنه بحلول عام ٢٠٢٤ سيكون أقربَ ما يتبقى شبيهاً بجيشٍ أو أسطولٍ

أو سلاحِ جو في أي مكان هو قوةُ طوارئ يُدفع لها مقابل عقودٍ على أدائها من قبل هيئةِ أممٍ متحدة طالها الكثير من الإصلاح.

وقد أطلقتُ بعض التنبؤات الشقيَّة الأخرى حول مسألة الدفاع، ولا زلتُ (بشكل عام) أؤيدها. فيما الإنفاق العسكري بلغ عام ١٩٨٤ نحو ٥ بالمائة من الناتج الإجمالي العالمي، فإني أعتقد أن هذه النسبة ستبلغ في عام ٢٠٢٤ فقط نحو ٠,٠١ بالمائة. ينبغي لنا بعد اليوم أن نحصل على الأسلحة من أرخص الأسواق. نشاطُ اليابان في إنتاج الإلكترونيات الاستهلاكية، لا في الإلكترونيات الدفاعية، جعل الإلكترونيات الاستهلاكية أقل وأقل سعراً، فيما أصبحت الإلكترونيات الدفاعية أغلى وأغلى سعراً، وغالباً دون تشغيلها فعلاً. الجنودُ الذين سيعملون في قوات الطوارئ سيأتون من شعوب يحب أهلها العمل في السلك العسكري مثل الغوركا والقبائل الأخرى ذات النزعة القتالية في الهند. انقراضُ الجيوش الوطنية، وسأقتبس هنا مرةً أخرى «لن يحدث نتيجة لأي مؤتمرٍ دولي كبير، بل سيحدث لأن امتلاك جيوش وطنية سيكون غير اقتصادي لدرجة السفه». أخشى أنني أوجه نقداً بشكل خاص لبعض حكومات أميركا اللاتينية التي تبدو لي أنها تحتفظ بجيوش كبيرة بنظام التجنيد الإجباري بغرض قتال شعوبها بصورة رئيسية.

نتحولُ إلى إعادة التوزيع. أعتقد أن العالم سيحتاج لنوع من المرجعية النقدية للتعاملات الدولية ـ ربما الدولار أو بديلٍ ما للدولار في منطقة تجارة حرة للأميركيتين، ووحدة نقد أوروبية في جماعة أوروبية تزدادُ اتساعاً، وربما حقوق سحب خاصة على صندوق النقد الدولي إذا سعدنا بأن نصبح دوليين. لست أقول بأن العملات المحلية يجب أن تكون مرتبطة بسعر ثابت مقابل تلك المرجعيات؛ بل آمل

وأعتقد أنها ستكون مُعوَّمة. لكني أعتقد أنه يتعين علينا أن نضع نهاية لتقديم المساعدات من حكومات البلدان الغنية إلى حكومات البلدان الفقيرة؛ فأحد أسباب فقر الأخيرة هو أن حكوماتها تنفق الكثير من دخلها القومي أصلاً.

آمل أن تكون مساعدات صندوق النقد الدولي كما يلي: **أولاً**، إذا كانت البلدان الفقيرة تتبنّى سياساتٍ ستحقق فعلاً نمواً غير تضخمي، وإذا كانت ستكون مسؤولة فقط من حيثُ حقيقة أن هذه السياسات ستحولُها مبدئياً إلى عجزٍ خارجي، فعندها أستطيع أن أتوقع إيجاد حقوق سحب خاصة لهذه البلدان. البعض يقولون بأن خلق ائتمان كهذا عمداً سيكون سبباً لتضخم كبير. وفي تقرير ٢٠٢٤، قلتُ متفائلاً بأنه في سنة واحدة بين عامي ٢٠٠٠ و٢٠٢٤ أدى إيجاد ائتمانٍ جديد من جانب صندوق النقد الدولي إلى زيادة عرض النقد في العالم بأكثر من ٠,٢ بالمائة، وأعترف بأني سأقبل هذا المستوى من التضخم.

ثانياً، وهو الأهم، أتصور العمل بعقودِ أداءٍ حول العالم. في الوقت الحاضر، إذا استطاع فريقٌ طبي إبقاء مليونيرٍ من تكساس عمره ٨٧ عاماً على قيد الحياة لثلاثة أسابيع أخرى، فإن هذا الفريق سيتقاضى ٥٠,٠٠٠ دولار من تأمينه الكارثي. إذا استطاع فريقٌ خفض نسبة الوفيات في مناطق فقيرة مثل أفريقيا عن طريق استخدام إمكانات طبية رخيصة، وربما تعمل بالكمبيوتر، وذلك بتغيير أنظمة التغذية والماء الصالح للشرب، فليس هناك آليةُ سوقٍ تسمح لهذا الفريق بكسب سنتٍ واحد. أعتقد أننا نسير باتجاه عقود الأداء التي ستكون لها فائدة كبيرة أيضاً من حيث إبقاء السياسيين في البلدان الفقيرة بعيداً عن التدخل في هذا الشأن. لا أعتقدُ أن من الممكن

عرض تلك العقود من جانب مؤسساتٍ تقوم على مبدأ الصوت الواحد للناخب الواحد. الأغلب أنها ستقوم على أنظمة دولارٍ واحد لصوتٍ واحد، والذي هو إلى حد ما واقع حال صندوق النقد الدولي. بوسعي رؤية النظام يسير باتجاه عقود لزيادة القدرة على الكسب في أفقر مناطق العالم إلى ما فوق الحد الأدنى للاحتياجات الإنسانية. لكن إذا كنا سندخلُ في نظام رعايةٍ اجتماعية دولياً من هذا النوع، فسيكون من المهم لنا أن نتذكر البحث الجديد حول الفقر. فبالرغم مما يقال من أن ١٤ بالمائة من سكان الولايات المتحدة هم تحت خط الفقر، فإن الأميركي يخاطر بأقل من نسبة ١ بالمائة للبقاء فقيراً لمدة طويلة شريطة أن يقوم هو أو هي بثلاثة أشياء: إنهاء الدراسة الثانوية، الزواج والبقاء بحالة زواج، والاستمرار في عمل واحد لمدة سنة واحدة على الأقل حتى لو كان يتقاضى الحد الأدنى للأجور فقط خلال هذه المدة. في الهجمات التي نشنها على الفقر حول العالم، أعتقد أن علينا العمل بموجب عقود أداءٍ تلتزم بهذه الشروط.

أحبُّ دائماً أن أنهي مواعظي بقصةٍ غير وعظية. عندما قام الرئيس ديغول بزيارته الرسمية إلى أميركا اللاتينية في ستينيات القرن العشرين على متن بارجة فرنسية، يُقال بأنه وقف إلى جانب الأدميرال في الوقت الذي كانت البارجةُ تدخل فيه الميناء الرئيسي للإكوادور وسأله: «هل تعرف اسم رئيس هذا البلد الصغير؟»، فأجاب الأدميرال بأنه لا يعرف، لكن هناك في البحرية شاباً يعرف هذه الأشياء. وهكذا تم إرسال البرقية التالية: «من رئيس الجمهورية الفرنسية إلى الكابتن هنري دوبوا، رسالة رئاسية عاجلة: (هل تعرف اسم رئيس الإكوادور؟) التوقيع ديغول». كان الكابتن مضطرباً للغاية فرد بما يشبه الغمغمةَ بكلمةٍ واحدةٍ جامعةٍ مانعةٍ: «نعم». الرسالة

التالية كانت أكثر شبهاً بالأسلوب الديغولي الذي نعرفه نحن الصحافيين: «نعم ماذا أيها الأبله؟». وبينما كانوا يقتربون من منصة الاستقبال على الشاطئ، جاء الرد الثاني من الموظف المرعوب: «نعم يا سيدي الجنرال». أعتقد أن علينا التوقف عن القول «نعم يا سيدي الجنرال»، ويسعدني (أننا) نشق الطريق مثل نيزكٍ نحو ذلك الهدف بالذات.

مايكل بروز

الحكومة الأبوية عفا عليها الزمن

مايكل بروز هو مراسل (الفايننشال تايمز) اللندنية في واشنطن. وهو في هذه المقالة المستندة إلى ملاحظات أبداها في معهد الشؤون الاقتصادية ونُشرت في جريدة (الإندبندنت) يصف رحلته الفكرية الخاصة من أبوية الدولة-إلى الليبرتارية. وهو يرى أن القضية التي تفصل الليبرتاري عن الأبوي ليست هي الفضيلة أو الرحمة أو المجتمع، وهي كلها قيمٌ قدَّرها الفلاسفة، لكنها مسألةُ الإكراهِ مقابل التعاون الطوعي.

كنت أعتقد قبل عقد من الزمن أنه لا يمكن للمرء أن يكون إنساناً عطوفاً ورحيماً إلا إذا كان يؤمن بحكومةٍ كبيرة. وبالنسبة لي، كما بالنسبة لآخرين عديدين، فقد كانت الحكومةُ والرحمة مترادفتين.

كنت قد قبلتُ مقولة أن قوى السوق لها بعض الفائدة في تعزيز الكفاءة الاقتصادية. غير أني فكرت بأنه يتعين على الحكومة أن تتدخل بطرقٍ لا حصر لها لمنع «فشل السوق». وكنت أعتقد بأن من واجب الحكومة أن تعيد توزيع الموارد على نطاق واسع لضمان العدالة الاجتماعية. باختصار، كنت أؤيد سياسات أصبحت تعرف الآن بسياسات حزب العمال «الجديد».

يخطر لي الآن أن وجهاتَ نظرٍ كهذه كانت طبيعية تماماً بالنسبة لشخص نشأ في دولةِ رفاه. لقد نعمتُ، مثل كثيرين من أبناء جيلي، بتعليم مجاني (في المدرسة والجامعة)، وبرعاية صحية مجانية. وكنت أتوقع إعالة الدولة لي إذا أصبحت عاطلاً من العمل أو حتى لو فقدت الاستمتاع بالعمل. كما كنت أتطلع إلى دخل تقاعدي من الدولة.

ثم بدأت أشك في هذا النوع من الرعاية الأبوية لسببين: لأن العالم بدأ يتغير في أواخر ثمانينيات القرن العشرين، ولأني وقعت تحت تأثير أفكار جديدة. قد يبدو من دواعي الحيرة بالنسبة لجمهور من المستمعين الإنكليز القول بأن التغيرات في المناخ السياسي قد شجعت الابتعاد عن الأبوية. فحركة السوق الحرة، في نهاية المطاف، بلغت أوجها حوالي عام ١٩٨٧. واليوم تؤكد الحكمةُ التقليدية على أن الثاتشرية قد ركزت كثيراً على الفردية، وليس بما يكفي على المجتمعية.

مع ذلك، ومن منظار أوسع، فإن السوق الحرة قد تعززت كثيراً منذ أواخر الثمانينيات. إن سقوط الشيوعية في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي السابق وتفتّح الروح الرأسمالية في الصين وأجزاء كبيرة

من العالم الثالث، هما من بين أهم الأحداث السياسية في القرن العشرين. هذا التغيُّر، الذي لم أكن أتوقعه، كان له تأثير عميق على تفكيري.

وبالدرجة نفسها من الأهمية، وفر لي انتقالي من لندن إلى واشنطن عام ١٩٩٠ رؤيةً مختلفة مدهشة للأحداث. لقد فاز بيل كلينتون بانتخابات عام ١٩٩٢ فقط عن طريق تقديم نفسه باعتباره محافظاً إلى حدٍّ ما، ملتزماً «بإنهاء دولة الرعاية كما نعرفها». ثم إنه تحول بحدة نحو اليسار، لكن رد الفعل في انتخابات الكونغرس في تشرين الثاني (نوفمبر) الماضي كان لافتاً للانتباه. فقد زادت نسبة أصوات الجمهوريين في مجلس النواب بحوالي الثلث مقارنةً بانتخابات نصف الدور الأخيرة عام ١٩٩٠ ـ وهو أكبر تحول منذ أواخر العشرينيات عندما نَعُم الديموقراطيون بموجة مشابهة من التأييد.

إني أرى ذلك دليلاً على أن الثورة المحافظة التي بدأت مع عهد رونالد ريغان تكتسبُ، ولا تفقدُ، زخماً. لقد أطلق نيوت غينغريتش نقاشاً حول دور الحكومة أعمق من أي شيء شهدناه في الثمانينيات. إنه بالتأكيد أعمق من النقاش المحدود الذي جرى في أوروبا حول مستقبل دولة الرعاية الذي يبدو أن الدافع له هو اعتباراتٌ مالية بحتة. ولا يبدو أن هناك شكاً في أن الولايات المتحدة تتحرك الآن باتجاهٍ محافظ/ليبرتاري. السؤال ليس هو هل ستكونُ هناك حكومةٌ أقل، ونقلٌ للسلطة من واشنطن إلى الولايات والحكومات المحلية، بل مدى سرعة حدوث ذلك.

مع ذلك، فإن الولايات المتحدة، ومن منظورٍ هام، إنما تعيد العمل بتقاليدها التي كانت سائدة فيها قبل أزمة الركود الكبير. الثورةُ التي

خلقت أميركا كانت رفضاً عاطفياً ومبدئياً للحكومة ـ الحكومة البريطانية. وخلال ٢٠٠ سنة، ظل الأميركيون العاديون يضمرون عدم ثقة بالحكومة ـ أيِّ حكومة، خلافاً للبريطانيين. أما وقد رأيتُ هذا بنفسي، فقد شعرت بأن قناعاتي الخاصة بشأن دور الدولة قد بدأت بالتحول.

من ناحية فكرية، تأثرتُ بالكُتّاب «الليبراليين الكلاسيكيين» في القرنين السابع عشر والثامن عشر وبمدرستين فكريتين حديثتين: الاقتصاد «النمساوي» الذي عزز ثقتي بالسوق؛ ونظرية «الخيار العام» في الولايات المتحدة التي أضعفت ثقتي بالحكومة.

النظرية النمساوية تبدأ من افتراضات أكثر قبولاً بكثير من النظرية التقليدية للكلاسيكية الجديدة. ليس من المفترض «فشل» الأسواق لمجرد أنها لا تفي بشروط الكفاءة التي حلم بها الاقتصاديون الرياضيون، بل يُنظرُ إليها بالأحرى باعتبارها عملية اكتشاف ـ وسيلةٌ لاستخدام المعلومات الموزعة على ملايين المشاركين الأفراد، وهذا لا يتوفر، حتى من حيث المبدأ، لأي دائرةٍ مركزية.

الأسواقُ أفضل من الحكومات، على الأقل لثلاثة أسباب جوهرية: فهي تبث المعلومات وتعالجها بسرعة أكبر؛ وهي تعتمد على عددٍ أكبر من متخذي القرارات؛ وهي توفر، من خلال دافع الربح، حافزاً ضمنياً للعاملين فيها على استخدام معلوماتهم بكفاءة للترويج للغايات التي يتطلع لها رفاقهم المواطنون. نظرية الخيار العام، من ناحيتها، تبيّن بدقة السبب في ترجيح فشل الحكومة على فشل السوق. إنها تذكرنا بأن الأفراد لا يتوقفون عن الاهتمام بمصالحهم عندما يلتحقون بالخدمة العامة. أنا لا أنكر أن الموظفين الحكوميين

(شأنهم شأن العاملين في القطاع الخاص) يمكن أن يكونوا إيثاريين أحياناً. لكن لديهم حافزاً قوياً وموازياً لفعلِ كل ما من شأنه خدمة مسيرتهم الوظيفية؛ تصرفاتهم تتقرر غالباً بعوامل داخلية خاصة بمؤسساتهم.

هؤلاء يكون لديهم عادة حافزٌ لزيادة سلطةِ وهيبة ذراعهم الحكومية، وهذا هو السبب في وجود ميلٍ طبيعي في القطاع العام للتوسع. أياً كان الأمر، فإن توجيه المصلحة الذاتية للموظفين الحكوميين نحو غايات فاضلة سيكون أقل كفاءة مما في حالة العاملين في القطاع الخاص الذين يخضعون للانضباط الذي توفره التنافسية في السوق.

ما هو الدور الذي أعتقد أنه ينبغي للحكومة أن تؤديه إذن؟

النقطة الأولى التي أود التأكيد عليها هي الإشارة إلى مدى انحراف العالم خلال هذا القرن عن المبادئ الليبرالية الكلاسيكية. لقد أدهشني سطر ورد في مراجعة أجراها مارتن تيلور من بنك باركليز لكتاب ويل هاتون (الدولة التي نعيش فيها). لم يكن تيلور معجباً بالطرح العام للسيد هاتون، لكنه سَلَّمَ بأن «كثيراً من الفردية يضر بكثير من الأفراد» أو بمعنىً من هذا القبيل.

أن يعتقد شخصٌ يتحلى بمنطق السيد تيلور بأن بريطانيا تعاني من زيادة الفردية فيها يثير لديَّ فزعاً عميقاً. بالنظر إلى الوراء، يتبين لنا أن سنوات ثاتشر شهدت، في أحسن الأحوال، حركة خفيفة في ذلك الاتجاه: لم يتم ضبط الإنفاق العام؛ ولم تتخلَّ الدولةُ عن أي من وظائفها التقليدية. كيف يمكن لأي إنسان أن يتحدث بجدية عن زيادة الفردية عندما يكون الإنفاق الحكومي (بما في ذلك

التحويلات) يزيد بمقدار ٤٣ بالمائة عن الناتج المحلي الإجمالي مقابل أقل من ٤١ بالمائة عام ١٩٧٩، وهي آخرُ سنة للحكومة العمالية؟

هل نحتاجُ فعلاً لدولة بهذا الحجم؟ إذا كنا نريد ذلك، فما الذي نفهمه من القدرة المفترضة للأفراد على العناية بأنفسهم؟ ربما كان جزءٌ صغير من الأفراد في قاعدة مجموعة القدرة/الدخل هم الذين يحتاجون للمساعدة. لكن من السخافة بالتأكيد أن نتصور، كما نفعل عادة، بأن أغلب الناس لا يستطيعون إدارة شؤونهم دون التوكؤ على الدولة كعكاز.

لا أقول بأن على معظم الناس أن يمارسوا مسؤولية أكبر بغرضٍ رئيسي هو توفير أموال الدولة. التكلفة مهمة: عبء الضريبة الذي تفرضه دولة الرعاية يقوّض بوضوح الحوافز ويعوق النمو. ولكن المسألة الحقيقية هي أعمقُ من ذلك. فالأفراد ينبغي لهم أن يتحملوا مسؤولية هذه الواجبات الأساسية لأن من شأن ذلك جعلهم أقوى وأفضل، وعلى المدى البعيد بشراً أكثر سعادة. الحُجة الأقوى ضد الاعتماد على الحكومة هي أنه يشُلُّ قدرة الأفراد على التطوير الذاتي لأنفسهم.

هذا يثير ما قد يمكن اعتباره السؤال الأساسي: ما حجمُ الدولة التي ينبغي لليبراليين الكلاسيكيين دعمها؟ سأفترض، لأغراض الجدل، أن هناك مبرراً لوجود دولة في الحدود الدنيا لحماية الأفراد من التهديدات الداخلية والخارجية على حياتهم وممتلكاتهم ودعم حقوق التعاقد. السؤال بعد ذلك هو كيف يمكن تبرير دولة بحجم يزيد على الحد الأدنى؟ الإجابةُ التقليدية تكون عادة بطريقتين: الدولة

ضرورية لتوفير «المصالح العامة» ولكي تعيد توزيع الموارد من الأغنياء إلى الفقراء.

تبرير «المصالح العامة» في الدفاع عن الحكومة أضعف بكثير مما يُفترض عادة. التعريف التقليدي للمصلحة العامة هو أنها غير قابلة للاستثناء وأنه يتم توفيرها بصورة مشتركة. غيرُ قابلةٍ للاستثناء يعني أن من غير الممكن منع الذين لا يدفعون من الاستفادة من المصلحة العامة. وما يتم توفيره بصورة مشتركة هو أن أي استهلاك من المصلحة العامة لا يحدد ما هو متوفرٌ لك. ويمكن ضربُ مثالٍ على مصلحةٍ عامةٍ حقيقيةٍ بفاعلية الردع التي يؤمنها الدفاع الوطني.

معظم ما يطلق عليه إنفاقاً عاماً لا يتم من أجل خدمات ينطبق عليها هذا التعريف الفني للمصلحة العامة: التعليم لا ينطبق عليه هذا المعيار، ولا التقاعد، ولا العناية الصحية. أعتقد أننا نستهين إلى حد كبير بقدرة الأفراد على توفير مصلحة جماعية من خلال تعاون طوعي: فقدان الثقة بالعمل الطوعي هو أحد الموروثات المُرّة للحكومة الكبيرة.

هذا يُبقي إعادة التوزيع مبرراً حقيقياً للدول الكبيرة الحجم هذه الأيام. ما السبب في قوة وجهة النظر هذه؟ هناك سبب واحد للأسف، وهو أن كثيراً من الناس يكونون مدفوعين بالحسد. إذا كان لديكم شك في ذلك، فما عليكم سوى تأمل الضجة حول رواتب المديرين التنفيذيين في بريطانيا. في الولايات المتحدة، لا بلبلة كهذه لأن الناس لم يعتادوا الإحساس بكثير من السخط بسبب حظوظ الآخرين، مع أن التفاوت في الرواتب والثروات هو أكبر مما في بريطانيا.

الحسد تُلهِبه شعبيةُ نظرية العدالة في التوزيع أو «الكعكة». طبقاً لهذه النظرية، فإن الدخل أو الثروة يفترض أن يكون موجوداً هناك، أي أن يتم توليده بقدرة سحرية من لا شيء. لكن نظرية عدالةٍ «دينامية» هي بالتأكيد أكثرُ واقعيةً. وكما أشار روبرت نوزيك، فإن الأشياء والاستحقاقات يظهران إلى حيز الوجود في الوقت نفسه؛ فبدون استحقاقات لن تكون هناك أشياء. حجم الكعكة لا يُحدّد مسبقاً. لا أحد يخطط التوزيع الذي يتم بفعل قوى السوق. ليست هناك معلومات إرشادية. لذلك، وكما قال فريدرك فون هايك، فليس هناك معنى أبداً للتفكير بتوزيعٍ ما بأنه عادل أو غير عادل. هناك توزيعٌ فقط.

هل يتعين عليّ، إذن، أن ألخّص العقيدة الفردانية أو الليبرتارية التي أؤمن بها الآن؟

الاعتقاد الأساسي هو أننا كأفراد، في جميع الأحوال تقريباً، الأقدر على الحكم على ما يجعلنا سعداء. لذلك، ينبغي أن نكون أحراراً لأقصى درجة ممكنة لكي نقرر خياراتنا بأنفسنا. القيودُ ضروريةٌ، كما أكد جون ستيوارت ميل، وذلك فقط لمنعنا من إيذاء الآخرين أو التجاوز على حقوقهم.

السماحُ للأفراد بتقرير أكبر قدر ممكن من الخيارات لأنفسهم ليس معناه الجشع أو المادية. لا يهمني إن كان الناتج المحلي الإجمالي سيتراجع. ما يهمني هو نمط النشاط الذي يعكس الخيارات الحرة للناس.

أن يكون المرءُ ليبرتارياً لا يعني أن يفتقد الفضيلة أو الرحمة، بل

الإدراك بأن الحيز صفةٌ في الأفراد لا الحكومات. علوُّ الصوت الذي يطالب به بعض الناس بفرض ضرائب أعلى على آخرين ليس مقياساً لمدى نزعة الخير في نفوسهم. المقياسُ الوحيد الجدير بالتصديق لنزعة الخير هو استعدادنا الطوعي لإعطاء مالٍ للآخرين. أعتقد أن مجتمعاً ليبرتارياً يستطيع حفز نمو أخلاقي لدى الأفراد، ومعه إحساسٌ حقيقي بالرأفة تجاه الأقل حظاً.

الفرديةُ، كما أفهمها، لا تتعارض مع المجتمعية. أنا أحب النوادي والجمعيات والمشاريع التعاونية من كل جنس ولون. ينبغي أن يكون هناك جمعيات بالعدد والتنوع اللذين يريدهما الناس، والشرط الوحيد هي أن تكون اختيارية. هنا نصادف ما قد يكون الفرق الجوهري بين الليبرتاري والأبوي. الليبرتاري يعتقد بحماسة في التعاون الطوعي (خصوصاً ذلك الذي يأتي عن طريق تعاملات السوق). الأبوي يؤمن بالإكراه، وفي جمع الضرائب بالقوة، والإدارة الجماعية للموارد بواسطة من يُفترض بأنهم النخبة المستنيرة. الليبرتاري يريد جعل الكثيرين يتخذون قراراتهم بأنفسهم؛ والأبوي يريد أن يتخذ قليلون القرارات المتعلقة بكثيرين.

لم يعد هناك شك في الأذهان بأن الفلسفة الأولى هي الأفضل: العمل الطوعي أفضل من الإكراه. الليبرتارية ستعمل على دعم الاقتصاد، وتعزيز الأخلاقية الشخصية، وخلق مزيد من الحرية الفردية. لذلك، فإني أجد صعوبة في فهم السبب في أن يرغب أحدٌ في فهم الحالة الأبوية الراهنة.

بيتر كيه. بيتش

«الدمار الخلاق» وعصر الابتكار

بيتر بيتش هو زميل مساعد في معهد هدسون ومدير مشروع الإتصالات في مركز التنافسية. وهو في هذا المقال المأخوذ عن كتابه (عصر الابتكار) الصادر عام ١٩٩٦ يؤكد بأن رؤية هايك للنظام التلقائي وتأكيد شومبيتر على «الدمار الخلاق» لعملية السوق هما حتى أكثر صلةً بعصر الابتكار من صلتهما بعصر الصناعة.

غيرت التطورات الثورية في الكمبيوتر وتقنيات الألياف البصرية بصورة جذرية الطريقة التي نعالج ونرسل بها المعلومات اليوم. وقد أدى ذلك لوعي جديد بالمعلومات من حيث أهميتها المركزية للنشاط الاقتصادي، وخلقَ اعتقاداً واسع النطاق بأن العالم قد دخل في «عصر معلوماتٍ» جديد. وفي الوقت الذي يتكيف فيه

المستهلكون وقطاعات الأعمال مع الفرص التي أوجدتها هذه التقنيات الرقمية الجديدة، فإنها تقوم بتحويل شامل للاقتصاد. وقد وصف آلفين وهايدي توفلر هذه التطورات باعتبارها «الموجه الثالثة» للتغيير، وتقارَن من حيث أهميتها بتحول الإنسان للزراعة قبل ٨٠٠٠ عام («الموجة الأولى»)، والثورة الصناعية في أوروبا والولايات المتحدة في القرن التاسع عشر («الموجة الثانية»).

ويتنبأ الزوجان توفلر بأن وسائل الإنتاج والتوزيع والتسويق والترويج والاتصال ستصبح «أقل مركزية» لأن الثورة الرقمية تقلل من أهمية الاقتصادات كبيرة الحجم وتخفض تكلفة الطرق المتنوعة واللامركزية في العمل.

ورغم أن التحولات الاجتماعية التي تحدث عميقةٌ ومدفوعة باكتساب المعرفة، فسيكون من الخطأ النظر إليها بوصفها ظاهرة منفصلة، أو متوقعة، أو تحدث لمرة واحدة. الواقع أن السمة المميزة لهذا العصر الجديد ستكون هي التغير المتواصل والسريع. وهكذا، فإن عصر المعلومات سيطلق عليه المصطلح الأنسب وهو «عصر الابتكار». عصر التغيير الجديد سيكون بصورة متزايدة معقداً وغير مؤكد، وسيكون ديناميا وغير قابل للتنبؤ، وسيصبح التحليل الاقتصادي «الثابت» أقل فائدةً. وسيتطلب فهمُ هذا العصر والتعايش معه منا أن نتفهم الديناميات والتعقيدات المستجدة.

في النصف الأول من القرن العشرين، قدم اقتصاديان وُلد كلاهما في النمسا، هما فريدرك هايك وجوزيف شومبيتر إطاراً من هذا النوع للتحليل. تحليلات هايك وشومبيتر، المعترف منذ أمدٍ طويل بصحة رؤيتها لتفاعلات السوق وميزتها النسبية على الاشتراكية

والتخطيط المركزي، هي اليوم حتى أكثر صلة بالاقتصاد العالمي الذي يتزايد تعقيداً وسرعة في التغيير. هايك وشومبيتر هما نبيّا عصر الابتكار، ونفاذ بصيرتهما يشكل أساساً لفهم اقتصادنا في المستقبل ودور الحكومة فيه. هناك حاجة لمقاربة جديدة في التنظيم الاقتصادي تقوم على مبدأ عملِ السوق، وينطبق هذا بشكل خاص على الاتصالات ـ النصف المنظَّم من الثورة الرقمية.

النظام التلقائي لهايك

اشتهر هايك بكتابه الكلاسيكي (الطريق إلى الرِّق) الصادر عام ١٩٤٤، الذي حذر فيه من أن فقدان الحرية الاقتصادية يؤدي في نهاية المطاف إلى فقدان الحرية المدنية أيضاً. بيد أن أهم أعماله قد تركز على طبيعة الأسواق وعملها كما بيّن في كتابه (دستور الحرية) ومقالات فلسفية أخرى تتصل بذلك. في هذه الأعمال، أوضح هايك كيف أن المؤسسات الإنسانية النشطة مثل الأسواق تتطور تلقائياً دون الاستعانة بأي تخطيط ظاهر. ويؤمن هايك في الواقع بأن الأسواق تعمل بدرجة أفضل بكثير من «الاقتصادات المخططة»، لأنها «تستفيد من معارف ومهارات كل أفراد المجتمع بدرجة أكبر بكثير مما قد يكون ممكناً في أي نظام أوجده التوجيه المركزي».

وطبقاً لهايك، فإن أحد أفضل الأمثلة التي توضح هذه الظاهرة، هو آلية الأسعار. فقد طورت النظرية الاقتصادية نظاماً للمعادلات يثير الإعجاب يبين كيفية تحديد الأسعار بناءً على الرغبات والموارد ومعرفة جميع المشاركين في السوق. لكن هايك يعتقد بأنه سيكون من السخف التفكير بأنه قد يكون بوسع أي إنسان التأكد دائماً من كل المعلومات الضرورية لاستخدام تلك المعادلات الرياضية

للتوصل إلى وضع رقم دقيق للأسعار. ويحذر من أن:

> الغرض من تلك المعلومات هو فقط وصف الطبيعة العامة للنظام الذي سيشكل نفسه. وحيث إن هذا النظام يقتضي ضمناً وجود علاقات معينة بين العناصر، وإن بالإمكان التأكد من وجود أو غياب علاقاتٍ كهذه، فإن من الممكن إثبات زيف تنبؤ كهذا، وبذلك تكون النظرية قابلة للتجربة. لكننا سنكون قادرين دائماً على التنبؤ فقط بالملامح العامة للنظام لا بتفاصيله.

وفي سياق تأكيده على التعقيد الهائل الذي يكمن تحت نظام السوق، فإن هايك ينصح صانعي السياسة الحكومية بأن يكونوا حذرين عند محاولة إعادة تصميم ذلك النظام. ويقول: «لقد حان الوقت... لأن نأخذ جهلنا بجدية أكبر».

الدمار الخلاق لشومبيتر

أدرك شومبيتر، مثله مثل هايك، تعقيد العملية الاقتصادية، وكان يؤمن بأن الرأسمالية أفضل من الاشتراكية، وكان مرتاباً من عبث هيئات التنظيم. وفي عام ١٩٤٢، نشر من موقعه أستاذاً للاقتصاد في جامعة هارفرد كتابه (الرأسمالية، والاشتراكية، والديموقراطية) الذي جمع فيه خلاصة أربعة عقود من النشاط الفكري. وقد وصف في ذلك الكتاب عملية السوق بأنها عمليةٌ عضوية تحتاج لوقت كبير لكي تكشف العناصر المنفصلة فيها عن ملامحها الحقيقية وتأثيراتها النهائية. إلا أن الخاصية المميزة والمدخل لفهم الوظائف والفوائد الأساسية للسوق بالنسبة لشومبيتر هما ديناميةُ السوق:

> المحركُ الأساسي الذي يدير الآلة الرأسمالية ويبقيها عاملةً يأتي عن طريق السلع الاستهلاكية الجديدة، والأساليب الجديدة في الإنتاج أو النقل، والأسواق الجديدة، والأشكال الجديدة من المنظومة الصناعية التي تخلقها الاستثمارات الرأسمالية... عملية الجينات الصناعية ذاتها ـ إذا جاز لي استخدام هذا المصطلح البيولوجي ـ التي تعملُ باستمرار على تثوير الهيكل الاقتصادي من الداخل، وتدمر باستمرار الهيكل السابق، وتخلق باستمرار هيكلاً جديداً، عملية الدمار الخلاق هذه هي الحقيقة الأساسية في مسألة الرأسمالية.

الدمارُ الخلاق الذي يتحدث عنه شومبيتر لا يساعد على وجودٍ ساكنٍ للمشاركين فيه. فالأعمال التجارية يدفعها تنافسٌ محموم لنيلِ «الجوائز المثيرة»، مع أن معظمها لا يحصل في نهاية المطاف سوى على جوائز تعويضية متواضعة. الدمار الخلاق الناتج هو الذي «يزيد على المدى البعيد الإنتاج ويخفض الأسعار»، لكنه «تنافسٌ يسيطر على تكلفةٍ حاسمة أو ميزةٍ نوعية، والذي لا يمتد فقط إلى هوامش أرباحِ أو إنتاجِ المؤسسات القائمة بل إلى أُسسها ومقومات وجودها». كان شومبيتر يعتقد بأن فوائد هذه الابتكارات المتعاقبة كبيرة بدرجة تجعلها أكبر حتى من البطء الاقتصادي الذي يخلقه الاحتكار. خفض التكاليف الناجم عن استخدام الآلات الزراعية ومصانع الحديد والطائرات يُقزِّم الخسائر الثابتة التي قد تنشأ عن كون الصناعات التي تنتج هذه الأعاجيب الحديثة لا تفي بمتطلبات المنافسة التامة. إضافة لذلك، فإن طبيعة معظم الاحتكارات تعمل لخفض الخسائر التي تنبأ بها النموذج الاحتكاري الثابت:

> لعله بالكاد من الضروري الإشارة إلى أن تنافساً من النوع

الذي نفكر فيه الآن لا يعملُ فقط أثناء وجوده، بل عندما
يكون مجردَ تهديدٍ ماثلٍ دائماً: إنه يعاقِب قبل أن يهاجِم.

الواقع أن شومبيتر كان يعتقد بأن عدم التقيد بشروط المنافسة الصحيحة قد يفيد في حالات كثيرة المستهلكين، ولذلك يتعين على هيئات التنظيم ممارسة عناية كبيرة عند محاولة معالجتها.

ظروف جديدة ملزمة

على الرغم من أن هايك وشومبيتر اسمان مألوفان في صرح الاقتصاد، فإن أفكارهما نادراً ما نالت القيمة التي تستحقها. ربما كان من الممكن فهم ذلك لأن آراءهما تثير مسألة فائدة الكثير من تحليلات الكفاءة الثابتة التي تُعتبر الموضوع الرئيسي للكتب الاقتصادية الأكاديمية. مع ذلك، فقد أقر كلا الرجلين منذ أمد طويل بأهمية المعرفة في عمل النظام الاقتصادي. والتطورات الاقتصادية الحديثة الآن تجعل آراءهما أكثر إلزاماً كل يوم.

عولمةُ الأسواق أضافت بعداً جديداً لبيئة أعمالٍ معقدةٍ أصلاً. وانهيارُ الشيوعية في بلدان الكتلة السوفياتية، وخفضُ الضرائب والتعرفات والعوائق الأخرى على الاستثمار في العديد مما يطلق عليها بلداناً نامية، تعدُ بإحداث زياداتٍ كبيرة في معدلات النمو الاقتصادي في هذه المناطق. خفضُ العوائق التجارية أدى إلى توسع الأسواق وزاد في مجالات التخصص وحدّة المنافسة. ويمكن الاستشهاد بمثالين بهذا الصدد يترددان كثيراً الآن، وهما أن الأسواق المالية أصبحت دون حدود وأن قوة العمل أصبحت معولمة.

وبالمثل، ازدادت درجة عدم اليقين مع تسارع خطى الابتكارات

على جبهة واسعة من المجالات التكنولوجية. الاقتصاد يبيّن لنا أن تسارع التغيرات يزيد من عدم اليقين، لأن التغيرات الكبيرة تحتاج من المستخدمين لمزيد من الوقت لفهم كل الفرص التي يخلقها هذا التغيير فهماً تاماً. التغيرات المثيرة في الأسعار ومستويات الجودة التي تنشأ عن الابتكارات ستؤدي إلى ردود فعلٍ غير متوقعة ومتأخرة في الوقت الذي يتعلم فيه أصحاب الأعمالِ والمستهلكون كيفية استغلال هذه التغيرات والتكيف معها. وعلى سبيل المثال، فقد تم استخدام الكمبيوترات في بادئ الأمر وسيلة أفضل لطباعة الرسائل؛ ولم تستخدم إلا في وقت لاحق لتسهيل تقليص هياكل الشركات عندما ألغت «شبكيةُ مكانِ العمل» الحاجةَ إلى الوسطاء.

يمكننا، على سبيل المثال، أن نتوقع في مجال معالجة المعلومات الرقمية فقط تقدماً كبيراً مستمراً في مجالات الموصِلات والإلكترونيات البصرية، والمعالجة الموازية، والخزن، ووحدات البرمجة الكمبيوترية، و«برامج الكمبيوتر»، وتمييز النطق، والتكنولوجيا اللاسلكية، والبدالات، وتقنيات الضغط الإلكتروني. مثلُ هذا المدى الواسع من التغيرات في ميدان تقنيات متنافسة ومتكاملة يُتوقع له أن يخلق تفاعلات عديدة غير متوقعة. إضافة لذلك، فإن التأثير المعوق الذي قد يكون لقاعدة متأصلة في شركة كبيرة على حافزها للتجديد سيصبح أقلَّ أهمية مع تسارع خطوات التغيير التكنولوجي.

كذلك فإن التغيير التكنولوجي قد رفع أيضاً من أهمية فكرة شومبيتر بشأن الدمار الخلاق. الإطاحةُ بالكتلة الحديدية الكبيرة لجهاز آي. بي. إم. للكمبيوتر على يد الكمبيوتر الشخصي هي مثالٌ مدهش عن الدمار الخلاق. في السنوات الخمس التي تلت عام ١٩٨٧، فقدت آي. بي. إم. ثلثي قيمتها السوقية ــ أكثر من ٧٠ بليون

دولار. أصبح هناك رأسمال سوقي لشركات مايكروسوفت، ولوتس، ونوفل، وآبل، وكومباك، وديل، وإنتل، يزيد على ٨٠ بليون دولار، أما الفوائد التي تحققت للمستهلكين والمستخدمين في قطاع الأعمال من الكمبيوتر الشخصي فلا يمكن حصرها. إضافة لذلك، فإن بيئة الدمار الخلاق مستمرة. وقد أوضح آندرو غروفز، الرئيس التنفيذي للشركة الرائدة إنتل استراتيجيته التنافسية في ملاحظة موجزة: «لن يبقى سوى شديدي الوسواس»!

الابتكار اللاماركياني

الطبيعة الإلزامية لوجهات نظر هايك وشومبيتر في عصر الإبتكار تبدو بوضوح في مقارنة مايكل روثتشايلد للاقتصاد الحديث بنظام بيئي. ففي كتابه (علم التبيؤ) يطور روثتشايلد مقارنةً بين الأنظمة البيولوجية والنشاط الاقتصادي. ورغم أنه لا يشير إلى هايك بوضوح، فإنه يرى الإقتصادات وأنظمة التكيف البيئي كأنظمة معقدة وتلقائية ليست من تصميم أحد. وينتقد روثتشايلد طرق التحليل الإقتصادي الحديث لأنها تتجاهل فعلياً دور النمو والتغيير في الاقتصاد. وهو يرى أن الاقتصادات الحديثة تنظر إلى الاقتصاد كآلة يمكن شرح عملها من قبل ميكانيكيات إسحق نيوتن، في حين أن الاقتصادات في الواقع هي أقرب إلى الشبه بأنظمة التكيف البيئي التي توضحها بصورة أفضل مفاهيم تشارلز داروين في التطور والاختيار الطبيعي. الآلاتُ لا تتغير أو تنمو من تلقاء نفسها، في حين أن الاقتصاد هو في حالة مستمرة من التغير ويتكيف باستمرار بتأثير عوامل داخلية وخارجية.

إلا أنه، وكما يعترف روثتشايلد، فإن مقارنة أنظمة التبيؤ لا تتضمن

أحد الملامح الهامة للتغير الاقتصادي: ففيما الدقائق العضوية في نظام تبيؤ تتغير من خلال تحولات جينية نادرة نسبياً، فإن المشاركين في الاقتصاد قد يتغيرون من خلال جهودهم الخاصة. وبهذا الصدد، **فإن الاقتصادات تناسب وجهة نظر جان بابتست لامارك «الخاطئة» بشأن التطور البيولوجي**. لامارك وضع نظرية مفادها أن الحيوانات تنقل خواصها المكتسبة إلى نسلها. ويرى، على سبيل المثال، أن الزرافة قد طورت عنقاً طويلة لأن الزرافات التي كان يتعين عليها «مَدّ» أعناقها للوصول إلى أغصانٍ أعلى نقلت هذه السمات إلى نسلها.

هذا الأسلوب في التغيير يعمل على الإسراع في تقدم معدل النمو الاقتصادي لسببين هامين. **الأول** أن الأسلوب اللاماركياني لا يحتاج لانتظار حدوث تحولات جينية مفيدة. وكما أدرك كل من هايك وشومبيتر، فإن السوق ترعى تغيراً مفيداً كهذا، وتعمل بسرعة على نشر تأثيره في سائر مناحي الاقتصاد من خلال تعاملات طوعية تسعى للربح. غالباً ما سيكون تأثيرٌ كهذا هو ببساطة فكرة لها مزايا ما يُطلق عليه الاقتصاديون «السلعة العامة». هذا يعني أنه ما إن يتم تعلُّمُ فكرةٍ ما، فإن نقلها لا يكلف كثيراً، وستكون مجانيةً فعلاً للآخرين. كثيرٌ من الابتكارات ـ مثل متاجر السوبرماركت، وسيارات النقل الصغيرة، وآلات الفاكس، والهواتف اللاسلكية ـ تم نسخها بسرعة بتكلفةٍ قليلة جداً، أو لا تكلفةَ على الإطلاق، باستخدام تقنيات موجودة. **ثانياً**، وكما يلاحظ روثتشايلد، فإن التغير الاقتصادي ينشأ إلى حد كبير عن معلومات مسجلة موجودة الآن خارج الحمض النووي البشري. نموُّ هذه «المجموعة» من المعلومات، خلافاً لنظامِ تبيؤ، ليس محدوداً بالضرورة بعدد معين من الكروموسومات. بل هي تستطيع فعلياً النمو بسرعة هائلة نتيجةً

للتخصص المتزايد والتفاعلات المفيدة بين مجموعات فرعية من المعارف التي يُرجَّح أن تحدث بصورة أكثر تكراراً مع اتساع حجم المعلومات.

دواعي التواضع

يُلزمنا هذا التحليل بأن ندرك أن التنبؤ بما سيحدث في عصر الابتكار، فضلاً عن تنظيمه، يجب أن يكون مصحوباً بالتواضع. التعقيدُ وعدم اليقين المتزايدان في الاقتصاد يجعلان مهمةً صعبةً أساساً أكثرَ صعوبة. الصعوبةُ التي يواجهها اليوم مختص في شؤون المستقبل يمكن إيضاحها عن طريق تخيل تخطيط بياني بسيط (خط مستقيم) يبين تقدم القدرة التكنولوجية بين اليوم والمستقبل. البعدان المستخدمان هما الزمن (م) والقدرة التكنولوجية (ق). التعقيد المتزايد، من ناحية، يجعل من الصعب بصورة متزايدة التنبؤ بمنحنى هذا الخط، لأننا لا نعرف أيّ الوسائل التكنولوجية بالذات ستصبح هي الأكثر تطوراً، أو ما هو التحسن الحقيقي الذي سينشأ عنها. من ناحية أخرى، فقد أصبح من الأكثر احتمالاً أن يتغير الوضع التكنولوجي الراهن (عامل ق) بسرعة كبيرة.

شومبيتر يحذرنا من أن هناك احتمالاً أكثر من أي وقتٍ مضى لحدوث تغير صاعق في الصيغة أو الشكل. تبعاً لذلك، فإن التنبؤ بأن الوضع الراهن سيستمر يفتقر إلى الحكمة. هذا برهانٌ على التزايد السريع في معدلات النمو الاقتصادي. ففي مطلع القرن العشرين، كان البلد الذي يبلغ فيه معدل النمو ٤ بالمائة سنوياً يُعدّ بلداً عالي النمو، أما الآن، فالوضع الطبيعي يدور حول ١٠ بالمائة. لقد احتاجت بريطانيا منذ عام ١٧٨٠ إلى ٦٠ عاماً لمضاعفة

إنتاجها للفرد الواحد. واعتباراً من ١٨٨٠، حققت اليابان هذا الإنجاز خلال ٣٤ عاماً. أما كوريا فقد حققت ذلك ابتداءً من عام ١٩٦٦ خلال ١١ عاماً.

هايك، بدوره، يحذرنا من التصور بأننا «نعرف» أكثر مما يمكننا معرفته. التحليلات المبسطة أو المستندة إلى «بطولات» ستكون بصورة مؤكدة تقريباً ساذجة. غالباً ما تحجب عمليات السوق حقيقة وجود كمية هائلة من الاحتمالات والمقايضات. ولعل تحليل روبرت فوغل للتأثير الإجمالي للسكك الحديدية الأميركية يوضح هذه النقطة. فقد وجد فوغل أنه حتى السكك الحديدية لم تكن حيويةً للنمو الاقتصادي الذي حدث خلال القرن التاسع عشر. رغم النمو السريع للسكك الحديدية، وهيمنة النقل البري الداخلي في نهاية المطاف، والاستخدام الهائل لرأس المال، فإنها لم تسهم إسهاماً غامراً في الإمكانات الإنتاجية للاقتصاد. (القنوات والأشكال الأخرى من النقل المائي وفرت غالباً وسائل بديلة فعالة للنقل خلال هذه الفترة). النمو الاقتصادي كان نتيجة لابتكارات عديدة تطورت خلال عدة قرون وتم تطبيقها على طيف واسع من العمليات الاقتصادية.

عمل هيئات التنظيم في عصر الابتكارات

ينبغي أن تغير زيادة التعقيدات وتسارع التطورات التكنولوجية من مقاربتنا لمسألة التنظيم. **أولاً**، ينبغي أن تُعطي شبكةُ العلاقات الهائلة التي تُعتبر الأساس الآن «للنظام التلقائي» لصانعي القرار وقفةً للتأمل في الوقت الذي يسعون فيه «لتحسين» عمل السوق. ينطبق هذا بشكل خاص على الحالات العديدة عندما يكون القصد من تنظيمٍ كهذا هو حماية الوضع الراهن من التغيرات التكنولوجية. ستكونُ

المكتسبات الكبيرة في الكفاءة الناجمة عن الابتكار أكثر انتشاراً على الأرجح وحتى أكثر صعوبة في تتبعها مما كانت عليه الحال في الماضي، بالرغم من أن الخسارة الناتجة من تبديل الوظائف ستكون ملموسة ومباشرة. ستزداد الجاذبية السياسية على المدى القصير للاستسلام لهذا الإغراء، لكن يجب علينا أن ندرك أن تكلفة حماية الوضع الراهن من التغير التكنولوجي ستزداد حتى بدرجة أكبر.

ثانياً، كلما ازدادت السرعة المحتملة للابتكار، ازدادت أهمية الاعتبارات الدينامية، وكلما أصبح هناك حاجة لمزيد من العناية لضمان أن التنظيمات المصممة لمعالجة الاعتبارات المتعلقة بالكفاءة لا تؤدي إلى النتيجة غير المقصودة وهي إعاقة الابتكار. وفي ذلك يقول شومبيتر:

إن نظاماً ما، أيّ نظام، اقتصادياً أو غير ذلك، يستخدمُ في أي لحظة من الزمن إمكاناته بأفضل صورة ممكنة قد يصبح مع ذلك بمرور الزمن أقل أهمية من نظام لا يستخدم إمكاناته بهذا الشكل في أي وقت، لأن فشل الأخير في استخدام من هذا النوع قد يكون شرطاً لمستوى أو لسرعة الأداء على المدى البعيد...

الخاتمة

اختيارُ إطارٍ تنظيمي يعترف بالطبيعة المعقدة والدينامية لاقتصادنا بدلاً من إطارٍ يقوم على سياسة تنظيمية تطفليةٍ «ثابتة»، هو من الأمور الحاسمة في المستقبل. هذا الاختيار مهم على وجه الخصوص في قطاع الاتصالات. وكما كان هايك وشومبيتر سيعرفان، فإن ثروة أمتنا... ومواطنيها... تبقى في مهب الريح.

لين سكارليت

التبيؤ الثوري

لين سكارليت هي نائبة الرئيس للأبحاث في مؤسسة (ريزن) في لوس أنجلوس. وفي هذا المقال المقتبس عن مجلة (ريزن)، تقدم لنا رؤيةً ليبرتارية حول موضوعٍ شديدِ الأهمية للمستقبل: حماية البيئة. وهي إذ تستعين بكل الأفكار الواردة في هذا الكتاب، تشيرُ إلى أهمية حقوق الملكية، والأعراف العامة، والمعرفة التي لا تخضع للمركزية، والمنافسة، وعمليات السوق في حماية البيئة.

حلت الذكرى الخامسة والعشرون ليوم الأرض ومضت في العام الماضي دون كثير من الاحتفال ودون مطالبة عامة بمزيد من قوانين حماية البيئة. وقد حاول الكونغرس الجمهوري الجديد، وفشل غالباً، في إقرار إصلاحاتٍ مصممة لتخفيف الأعباء عن أنظمة البيئة. في

الكواليس وفي المنتديات العامة، أجرت مدارس الفكر للإصلاح البيئي أبحاثاً ونقاشاتٍ متنوعة، وقد تحدثوا عن تحليلات فائدةِ التكلفة وتعويض «المقبوضات»، وانتشار الانبعاثات الغازية، والحالة البيئية التي تحقق مصلحة الجميع. كذلك اختلفوا حول أشياء كثيرة، من بينها مبادئ أساسية. لكن كان هناك إجماعٌ عام حول فكرتين: أن الأهداف البيئية هامة، وأن الهيكل الحالي للأنظمة ليس بذلك القدر من الجودة.

السياسة البيئية أخذت تنضج أخيراً، لكن لا بد لنا لتحقيق تحسنٍ حقيقي، بدلاً من الترقيع هنا وهناك، من أن نفهم أولاً من أين تأتي المطالبة بأنظمة بيئية وأين مكمن الخطأ فيها. كذلك نحتاج لرؤيةٍ إلى الكيفية التي يمكن بواسطتها وضع سياسة بيئية على مسارها الصحيح ـ أي إلى المبادئ والمفاهيم العامة التي قد توجه حركة بيئية جديدة.

البيئية ليست، كما يصفها نقادها أحياناً ببساطة، أيديولوجيةً للعصر الجديد يجري فرضُها على جمهور لا يريدها. الحركةُ البيئية لها عناصر أيديولوجية هامة، لكن المطالبةَ بهواءٍ وماء أنقى أو بالحفاظ على البرية وأنواع الحياة فيها لا تختلف عن المطالبة بأي سلعةٍ عامة أخرى. ومع ارتفاع مستويات المعيشة، فإن الناس يريدون شراء المزيد من «السلع» البيئية. التلوث موجودٌ منذ أن كان هناك نشاط بشري على هذه الأرض، لكننا أصبحنا أثرياء فقط في الآونة الأخيرة لدرجة تجعلنا نقلق بشأنه.

ويجد دون كورسي، أستاذ الاقتصاد في جامعة شيكاغو، وهو يستعرض الوضع البيئي في بلدان العالم، علاقةً واضحة بين زيادة

الثروة، مُقاسةً بحصة الفرد من الناتج المحلي الإجمالي، وبين دعم حماية البيئة. كلما زاد الدخل زادت حصة الإنفاق للسيطرة على التلوث ـ وهي ظاهرةٌ يرصدها كورسي في أكثر البلدان الصناعية تقدماً. كذلك فإن مساحة الأرض التي يجري وضعُها تحت الحماية تزداد بازدياد الناتج المحلي الإجمالي. مجموعاتُ الخضر قد تشجب النمو الاقتصادي، لكن هذا النمو نفسه هو الذي يجعل الحماية البيئية ممكنة وشعبية.

ويشير عمل كورسي إلى حقيقة ينساها الناسُ غالباً في المناقشات العامة: وهي أن «البيئة» ليست إما شيئاً جيداً، أو غير جيدٍ على الإطلاق، بل هي كتلةٌ من الأشياء الجيدة المختلفة. وهو في أبحاثه يسأل الناس عن مدى ما هم مستعدون لإنفاقه للمحافظة على أنواع الكائنات الحية المختلفة، والإجاباتُ متنوعةٌ للغاية: حيواناتٌ مثل النسر الأميركي، والدب المرقط تأتي دائماً في رأس القائمة، بينما لا تكاد تكون هناك قيمة تذكر للعناكب والخنافس والأفاعي والحلزونيات. التكاليفُ المختلفة للهيئات التنظيمية في العالم تعكس هذا الاختلاف: وفي حسابات كورسي أن المبلغ الذي يتم إنفاقه للمحافظة على حيوانٍ واحد من نمور فلوريدا يصل إلى ٤,٨ ملايين دولار مقارنة بما لا يزيد عن ١,١٧ دولار لأفعى الغابة الحلزونية المرقطة.

المناورات السياسية قد تؤدي إلى نتائج مختلفة كهذه، لكن القانون لا يعترف فعلياً بمثل هذه الفروق أو المقايضات الضمنية التي تعنيها. القوانينُ تعلن عن حماية الأنواع الحية كسلعة مطلقة مثل سائر سلع البيئة العامة.

الفكر البيئي في مراحله الأولى ـ الذي لا يزال مؤثراً حتى اليوم ـ لم يعترف بالقيم البيئية باعتبارها بعض سلع من بين سلع كثيرة أخرى، بل بالأحرى جعلها الأهم: الأرضُ أولاً! ويصف مسؤولٌ في هيئة التنظيم في كاليفورنيا السياسة المائية في ولايته على النحو التالي: «لو لم تكن الطبيعة الأم قد وضعت الماء في الأرض، لكان يتعين عليك إخراجه ـ كل شيء ـ وهذا هو الهدف. وقد دَفَعنا ذلك إلى محاولات دائبة وواسعة النطاق لتنظيف البيئة».

هذه النظرة المطلقة توحي بأحد الأخطاء التي وقعت فيها السياسة البيئية. فهي لم تدرك أن جودة الحياة تكمن في السعي من أجل قيم متعددة. الناس يسعون لإيجاد المأوى، والغذاء، والصحة، والأمن، والتعليم، والعدالة، والصداقة، والحرية، والراحة الشخصية، إضافة لحماية البيئة. بل إنهم يسعون أحياناً لأهداف بيئية عديدة، وأحياناً متنافسة. وهم لا يتفقون على الكيفية التي يستخدمون بها مواردهم (ووقتهم) لتحقيق هذه الأهداف العديدة. وغالباً ما يكون من الصعب على أشخاص من الخارج ـ بل على الأفراد أنفسهم ـ أن يعرفوا مسبقاً كيف يمكنهم اختيار المفاضلة بين قيم مختلفة.

القيم المتنافسة ليست شيئاً مقصوراً على مجال البيئة. الواقع أن الناس يقومون بمفاضلات كهذه كل يوم. وهم أيضاً يتعاملون مع لغز آخر في السياسة البيئية: «مشكلة المعرفة».

مشاكل البيئة، تتضمن في أحد جوانبها، قضايا المعرفة «العامة»، وهي المعرفة العلمية للحقائق الثابتة عبر الزمان والمكان. في بعض الحالات، تكون المعرفة العامة مسألة فهم حقائق ثابتة: درجة غليان الماء مثلاً، أو أنماط ترابط العناصر الكيماوية. وفي حالات أخرى،

تكون هذه المعرفة العامة مسألة بحث ونقاشات علمية مستمرة. المعرفةُ العامة تتضمن قضايا جدلية قائمة مثل الأخطار الصحية لمختلف المواد وتأثير غاز الكلوروفلوروكاربون على طبقة الأوزون. كثيرٌ من النقاش المتعلق بالبيئة يتركز على قضايا المعرفة العامة، وهي مسائل مهمة، لكنها ليست القصة بكاملها.

المشاكل البيئية وحل المشاكل ينطويان غالباً على معارف «محددة» ـ معرفة الزمان والمكان والخبرة التي وصفها فريدرك هايك الحائز على جائزة نوبل في مقاله «استخدام المعرفة في المجتمع». هذه المعلومات تختلف باختلاف الظروف والمكان، وقد تتغير بمرور الزمن. المعرفة «المحددة» غير مركزية ـ فهي قد تكون موجودة في أرضية مصنع، أو في موقع مؤسسة مالية كبيرة، أو في مزرعة معينة.

إن تأثير وجود مكب نفايات في صحراء يختلف عن تأثير تلك الموجودة في مستنقعات فلوريدا. وقذف المياه العادمة في مجرىً مائي واسع سريع التدفق يختلف عن التخلص من النفايات في غدير من المياه. واستخدام طبقتين من الطلاء سيكون له تأثير يختلف عن طبقة واحدة فقط. استخدامُ الموارد والتخلص من النفايات في حالة فوط صحية قماشية وفوط مستهلكة سيعتمد على الكمية المستخدمة منها كل يوم، وما هي أنواع أنظمة المواد المستهلكة المتوفرة، وأين توجد هذه الأنظمة. كذلك التأثيرات البيئية ليست هي وحدها المعرفة المحددة الهامة ذات الصلة بالقضايا البيئية ـ المفاضلةُ بين سلعٍ بيئية وسلعٍ أخرى قد تختلف بين حالة وأخرى. هذا النوع من التفاصيل غيرُ موجودٍ في عقول المسؤولين في واشنطن. مع ذلك، فإن هذا النوع من المعلومات هو الذي له علاقة في أغلب الأحيان بفهم المشاكل البيئية والطرق المحتملة لمعالجتها. مرةً أخرى، ليس

هناك شيءٌ فريد في القضايا البيئية بشأن مسألة المعرفة. إنها جانبٌ أساسي من حياة البشر، شيء يتعامل معه الناس طيلة الوقت.

إذا كان هناك، على سبيل المثال، رجل محب للحياة في الهواء الطلق، ويرغب في تجهيز نفسه لرحلة تسلق جبلي، فقد يحتاج لشراء جاكيتة خاصة (من بين لوازم عديدة أخرى). تقريرُ ما سيشتريه يقتضي إجراء مفاضلات: هو، أولاً، يخصص موارده المالية لشراء جاكيت، بدلاً من شيءٍ آخر، ويخصص وقته لتسلق الجبال. ثم إن عليه أن يقرر المواصفات التي يريدها: مقدار العزل، مدى المتانة، ما نوع الجيوب أو الطاقية، وما إلى ذلك ـ وهو طوال الوقت يتذكر المفاضلة المستمرة بين النقود التي ينفقها لشراء الجاكيت، والنقود التي قد يستطيع إنفاقها على شيءٍ آخر. وهو ينظر إلى العلامات التجارية والشهرة، ويعرف نوع سياسات الإعادة وخدمات الزبائن التي تعمل بموجبها الشركة الصانعة للجاكيتات.

الرجل متسلقُ الجبال لديه معرفةٌ محددة، فهو يعرف ما هي الجبال التي يريد تسلقها، وفي أي وقت من السنة. وهو يعرف فيما إذا كان متسلقاً عارضاً أم أنه متسلقٌ محترف، ويعرف فيما إذا كان يحتاج لمساعدة كبيرة من موظف المبيعات أم فقط أفضل سعر ممكن، وهو يعرف حجمه ولونه المفضل. صانع الجاكيتات بدوره لديه معرفة محددة: عن الإمدادات، وعن المفاضلة بين التصاميم والتكاليف وعن طرق التوزيع وأنماط الطلب المتغيرة. لا جهة مركزية تقرر سياسات جاكيتات واحدة لكل متسلقي الجبال في الولايات المتحدة.

لكن خلف كل هذه الاعتبارات تكمن طائفة من الأعراف

والمؤسسات الاجتماعية والتجارية، من النظام التجاري الموحد وقانون المسؤولية عن الإنتاج إلى الأحجام القياسية، والمجلات المتخصصة، ومتاجر اللوازم الرياضية. التغلبُ على مشاكل المعرفة والقيم ليس سهلاً ولا هو مجانيّ حتى في الأسواق البالغة التطور. الشركاتُ تنفق ملايين الدولارات على التسويق في محاولة منها لفهم احتياجات المستهلكين والتعامل معها أفضل. وهي في ذلك تستمد معلوماتها من المعارف العامة ـ مثلاً من البحث العلمي عن وظيفة أو خواص المواد التي تصنع منها الجاكيتات. وهم يرتدون الجاكيتات لاختبارها وتعديلها وفقاً للمعلومات الدائمة التي تقدمها الجهات المورّدة لهم. وهم يستجيبون للأوضاع غير المتوقعة: موجةُ بردٍ تزيد من الطلب على الجاكيتات، أو سحّابٌ أعاد المورّد تصميمه، أو تغييرٌ مفاجئ في الموضة. وهم يتلقّون خلال ذلك كله معلومات راجعة مستمرة، بصورة مباشرة أو غير مباشرة من المستهلكين والموردين.

بالنسبة للسلع «العادية» مثل الجاكيتات، لدينا مئات السنين من تطور التقاليد التي تساهم في نجاح الأسواق ومعالجة مشاكل القيم والمعرفة. بعض هذه التقاليد تشمل سياسات حكومية والكثير منها لا علاقة لها بذلك.

السلع البيئية تطرح تحديات خاصة نظراً لخواص هذه السلع، لكن مواجهة هذه التحديات كانت صعبة دون ضرورة لذلك. السياسةُ البيئية ظلت تتشكل منذ زمن طويل من قبل أشخاص كانوا يطالبون بأن تكون للقيم البيئية الأولويةُ على كل الاعتبارات الأخرى، والذين كانوا يفترضون أن النخبة التنظيمية لديها كل المعارف الضرورية. وبدلاً من اكتشاف كيفية إتقان أو إيجاد تقاليد تسمح

بتطور وازدهار سوقٍ للسلع البيئية، فقد دأبوا على معارضة الأسواق وتدميرها. لم ينظروا إلى الأسواق باعتبارها عمليات للتعامل مع القيم وإيصال المعرفة، بل كرمزٍ للخِسَّةِ التجارية والجشع. هذه المقاربة الأخلاقية أخذت تبهت أخيراً، وبوسعنا الآن أن نفحص أنواع المؤسسات التي تتطلبها مختلف السلع البيئية ـ لإكتشاف رؤية بيئية جديدة.

طيلة عشرين عاماً ظل أكثر المدافعين الفعالين عن «بيئة السوق الحر» يأتون من المدرسة الفكرية لاقتصاديات الموارد الجديدة. هؤلاء الاقتصاديون، الذين كان معظمهم في غرب الولايات المتحدة، يركزون على السلع البيئية الأكثر سهولة في الاندماج في المؤسسات التقليدية لحقوق الملكية ـ وربما ليس مصادفة ـ في أقدم مجالات السياسة البيئية في الولايات المتحدة التي تعود لعصر التقدم. وكانت الفرضية التي انطلقوا منها هي أن الأفراد معنيون في الغالب بمصالحهم الذاتية. ثم تستكشفُ اقتصاديات الموارد الجديدة بعد ذلك كيف تُشكِّل الجهات المالكة المختلفة ومؤسسات صنع القرار الحوافزَ الضرورية للإدارة.

ويقول الاقتصاديان ريتشارد ستراوب، وجون بادين، مُلَخصين أطروحتهما، بأن «الملاّك الحقيقيين أو المحتملين لديهم حوافزُ لاستخدام مواردهم بكفاءة». الملاكُ يتمتعون بثمار الاستثمار الكفؤ للموارد وإدارة العقارات عن طريق عائدات مجزية على استثماراتهم والمحافظة على قيمة عقاراتهم بمرور الوقت.

تنشأ المشاكل البيئية في هذا النموذج، عندما لا تكون المواردُ مملوكة. هذه هي «مأساة المشاعية» الشهيرة، حيث الموارد مملوكة من

الجميع، وهي بالتالي ليست مملوكة فعلياً لأحد، لأن بالإمكان استخدامها دون تمييز من قبل أي شخص. كل شخص لديه حافز ليستهلك أكثر ما يمكن بأسرع ما يمكن، بدلاً من المحافظة على الموارد وحمايتها لاستخدامها مستقبلاً. وطبقاً لهذه النظرية، فإن المؤسسات أو التقاليد، لا الناس السيئون، هي أصل المشاكل البيئية.

ويقول ستراوب وبادين بأن «الأشخاص أنفسهم الذين قضوا تقريباً على قطعان الجاموس لا يشكلون تهديداً لقطعان الأبقار الأكثر قيمة التي تجري تربيتها في المناطق الغربية. ففي تلك الحالة، أدت حقوق الملكية الأكثر وضوحاً إلى تكاثر قطعان الأبقار، فيما تشوش حقوق الملكية، إن لم يكن غيابها تماماً في حالة قطعان الجاموس، قدْ أدى إلى القضاء عليها تقريباً».

أفكار هؤلاء الاقتصاديين، لدى ترجمتها إلى سياسات، تشجع على إجراء تجارب في مجال خلق الأسواق. ويصف الكاتب المختص في شؤون البيئة، توم وولف، برنامج «مزارع من أجل الحياة البرية» في كولورادو الذي يستعير أفكاراً من اقتصاديي الموارد الجديدة. ففي جبال سانغري دي كريستو، تتنافس الظباء مع قطعان الماشية على الأعلاف في الأراضي المملوكة وغير المملوكة. ويذكر وولف بأن التحدي هو «معرفةُ المزارعين للكيفية التي يمكنهم بها الاستفادة من الظباء». الصيادون يُبدون استعداداً لدفع ما يصل إلى ٨٠٠٠ دولار للحصول على رخصةٍ لصيد ظباء لأغراض تذكارية. لكن أصحاب الأملاك لم يتمكنوا قبل إقرار كولورادو لبرنامجها لتربية الحيوانات البرية من المشاركة في العائدات المحتملة من بيع رخص الصيد. كانت الظباءُ إذن، مقارنة بمزارع الماشية، مجرد كائنات مؤذية.

وبموجب برنامج تربية الحيوانات البرية، فإن حكومة الولاية ما زالت «تمتلك» الحياة البرية، لكن كبار أصحاب المزارع يمكنهم أن يبيعوا عن طريق المزاد، بأي سعر يتحمله السوق، عدداً محدداً من رخص الصيد تضمنُ صيدَ ظباءٍ لأغراض التذكارات. وهكذا فإن البرنامج قد خصخص جزئياً، من ناحيةٍ عملية، حقوق صيد الظباء. ويقوم أصحاب المزارع المشاركون حالياً بإدارة أراضيهم لتوفير بيئة مناسبة للظباء. وهم أيضاً يوفرون حماية مشددة ضد الاعتداء على صغار الظباء.

إحدى فوائد «خصخصة» قرارات الموارد واستخدام الأراضي عن طريق الترتيبات المتنوعة لحقوق الملكية هي أن هذه الترتيبات تُقلل الحاجة إلى موافقات إجماعية. فأهدافٌ مثل الحفاظ على الحياة البرية يمكن السعي من أجلها عن طريق شراء أراضٍ خاصة لا تحتاج لموافقة أغلبية الأصوات، خلافاً للنشاطات التي تتم في مجالات المحافظة على الأراضي العامة.

قرَنَ اقتصاديو الموارد الجديدة عملهم بعمل الاقتصادي الحاصل على جائزة نوبل جيمس بيوكانن، والاقتصادي غوردون تيوللوك حول «نظرية الخيار العام»، وأصبح بوسعهم تفسير بعض حالات الانحراف التي تظهر أحياناً في إدارة الأراضي العامة. فدائرة الغابات الأميركية لديها حوافز بموجب القانون تشجعها على السماح بقطع كميات كبيرة من الأشجار حتى لو كانت تكلفة قطعها تزيد على واردات دائرة الغابات من ذلك. ويرى ستراوب وبادين أنه بالنظر إلى أن المسؤولين الحكوميين لا حقوق لهم في الموارد التي يديرونها، فإنهم «حتى عندما يكونون مدربين تدريباً عالياً ولديهم الكفاءة وحسن النية، فإن المعلومات والحوافز التي يواجهونها لا تشجع على

إدارة كفوءة أو حساسة للموارد».

بيد أن معظم القضايا البيئية ليست بهذه البساطة تماماً. الحوافز والمصلحة الذاتية موجودة دائماً، لكنها ليست كل شيء.

الأسواق تعمل من أجل إنتاج جاكيتات وبيعها، وبقدرٍ أقل، من أجل الظباء، لأن هذه السلع لها مواصفات خاصة تجعل التعاملات سهلة نسبياً. يمكن بوضوح تحديدُ من يملك ماذا، وتحديدُ البائعين والمشترين وتوصيل جميع المعلومات الضرورية لإنجاز التعاملات. نتيجة لذلك، فإن السوق يقوم بدور استكشافي لمعالجة مشاكل المعرفة والقيمة ـ ولتشجيع التحسن بمرور الوقت، مثل إنتاج أنواعٍ أفضل من الجاكيتات أو أعلاف محسنة للظباء.

لكن الأشياء، في حالات أخرى، ليست محددة بمثل هذا الوضوح. هناك اختلافات: سلعٌ يصعب تقسيمها، أطراف عديدة للغاية أو مبعثرة بصورة يصعب تحديدها، معلومات حيوية لا يمكن التشارك بها بسهولة أو معرفتها بسهولة، حدودُ ملكية غير واضحة تماماً، ولا بد من تطوير أعرافٍ للتعامل مع حالات صعبة كهذه.

أحدُ هذه الأعراف هو القانون العام. مقاربةُ القانون العام تطرح السؤال «ماذا يحدث عندما يتعارض مجالُ نشاط شخصٍ ما مع مجالِ نشاط شخصٍ آخر؟». النتيجة هي تركيزٌ على مفاهيم المسؤولية والإزعاج والتعديات؛ ودور المحاكم في تقييم الأضرار والفوائد؛ ودورها في حل النزاعات عن طريق إيضاح مدى الحقوق المتداخلة المختلفة. لا تنحصر حالات الغموض هذه بعدد قليل من مشاكل تلوث الهواء (والحقيقة أن القانون العام قد لا يعمل جيداً

في مسألة تلوث الهواء). في أي مكانٍ يتجمع فيه الناس، تنشأُ نزاعات حول المناظر والروائح والاعتداءات المادية التي تشمل كل شيء بدءاً من دخان المصانع إلى البيوت البشعة إلى سقوط أوراق شجرِ شخصٍ على حديقة جاره. وهي أيضاً تشمل إزعاجات كبيرة محتملة مثل انبعاثات غازات سامة أو تصريف للنفايات في أحواض المياه ومجاريها.

إطارُ القانون العام يوفر وسيلة لمزيد من إيضاح الحقوق والتحديد الدقيق لما هو مقصود بتعبير «استمتاع واستخدام» الإنسان لأملاكه، وهو بالتالي آليةٌ لحل النزاعات ووسيلة لاكتشاف مدى الحقوق وحدودها على حد سواء.

لنتأمل في وضع بناية سكنية فيها وحدةُ تكييفِ هواء تسبب إزعاجاً لأحد الجيران. عندما يُطلب من محكمة توجيه أمرٍ قضائي بهذا الخصوص، وهو إحدى أدوات القانون العام، فإنها قد تؤكد على حقوق الجار، وتفرض على صاحب الشقة التخلص من الإزعاج الصادر عن جهاز التكييف ـ إلا إذا وافق الجار على ترتيبات أخرى. أو قد تعطي حقوقاً لصاحب الشقة وتعلن أن على الجار تحمّل الإزعاج إلا إذا استطاع التفاهم مع صاحب الشقة. في النزاعات الحقيقية، يوفر الأمر القضائي عادة توازناً بين المصلحتين. وبهذا الصدد، يقول كورسي، أستاذ الاقتصاد في جامعة شيكاغو: «الواقع أن قانون الإزعاج يميل لاستخدام قاعدة تبدو كأنها عمليةٌ توافقية: صاحب الشقة يمكنه التسبب بإزعاجٍ يصل إلى درجة معينة دون أن يحتج عليه أحد، وإذا تجاوز هذه الدرجة، فإن العائلة المجاورة قد تحصل على أمر من المحكمة يأمر صاحب الشقة بخفض الإزعاج إلى الحد الذي تم السماح به».

وقد طور رونالد كوز، الحاصل على جائزة نوبل، في «نظرية كوز» الشهيرة، الأساس النظري لهذا النوع من العرف. وقال بأنه في عالم خالٍ من الخلافات، حيث لا «تكلفة للتعاملات»، ليس من المهم لأي طرفٍ تُعطى الحقوق، لأن كلا الطرفين يمكنهما دائماً التوصل إلى اتفاق. (هذه الحسابات تغطي فقط مسألة ما إذا كانت هناك نشاطاتٌ ستقام، ولا تغطي المسائل المتعلقة بالعدالة، حيث هناك أهميةٌ لتوزيع الحقوق). إذا كان جهاز التكييف لديك يصدر ضجيجاً ضمن حدودٍ لك الحق فيها، فإن بوسعي أن أدفع لك مقابل منع هذا الإزعاج؛ أما، من جهة أخرى، فإذا لم يكن لديك حق في تشغيل مكيف يُصدر أي ضجيج دون إذن مني، فإن بوسعك أن تدفع لي مقابل السماح لك بذلك. لكن المشاكل تحدث في العالم الحقيقي لأن التعاملات ليست مجانية والطريقة التي يتم بها تحديد الحقوق تؤثر على تكلفة التوصل إلى اتفاق. وهكذا، فإن المؤسسات الاجتماعية، مثل المحاكم، تتدخل وتحدد حقوقاً لتقليل النزاعات وزيادة الثروة، ولو نظرياً على الأقل.

تقاليدُ القانون العام تتضمن عملية اكتشاف توضح وتحدد الحقوق والالتزامات في تلك المجالات الضبابية حيث تتداخل مجموعات مختلفة من الحقوق. القانون العام يميل لأن يتبع حالة سابقة، والحالة السابقة لا يمكن التأثير عليها إلا من قبل أطراف عادية يأتون إلى المحاكم بقضايا تختلف اختلافاً بسيطاً عنها من حيث ظروف مختلفة أو حجج جديدة. وكلما ازداد تحسن القانون في تعظيم مصلحة الأطراف إلى حدودها القصوى في نوعٍ معين من القضايا، فإن عدد القضايا التي سيتم رفعها في المحاكم سيصبح أقل. نتيجة لذلك، فإن القانون العام يميل إلى الاستقرار على قواعد كفاءة معقولة ـ قواعد تجعل قيمة الكعكة أكبر. بعد ذلك، تعمد الأطراف

العادية إلى المساومة «في ظل» القانون المستقر متقاسمين كعكةً أكبر من تلك التي كانوا سيتقاسمونها بموجب قواعد لم يجر اختبارها بمرور الزمن.

وقد كتب الاقتصاديان بروس ياندل وروجر مينرز أن القانون العام «يواصل التطور. وأن تغير الأفضليات والفهم الأفضل لمشاكل التلوث يدخلان باستمرار في ساحة القانون». والقانون العام، خلافاً للقوانين الأساسية، يأخذ في الحسبان الظروف المعينة في حالات محددة.

يمكن للقانون العام أن يعمل للتوسط في النزاعات التي تنشأ بين أطراف محترمة معروفة لكن ياندل ومينرز يسلّمان بأن «من الصعب تخيل كيف يمكن للقانون العام أن يعالج مشكلة السيطرة على انبعاث الغازات في المناطق الحضرية، ومشاكل طبقة الأوزون، ومشكلة الاحتباس الحراري، إلى أن يستقر الرأي العلمي حول هذه المشاكل». من الأصعب بكثير، في حالات كهذه، تحديد «مُلَوِّث» بصورة قطعية تماماً و«مُدَّعٍ» بصورة قطعية تماماً. إما أن معظم الناس سيصنفون في كلتا الفئتين في الوقت نفسه، أو أن تكلفة تقسيم السلعة البيئية ــ هواء نظيف، وطبقة أوزون لا تتعرض للانتهاك، إلخ ــ ستكون عالية جداً (وأحياناً لا حدود لها).

مع ذلك، تبقى مشاكل المعرفة والقيمة، وكذلك يبقى الطلب على السلع البيئية. الوسيلةُ التي يلجأ إليها الإصلاحيون في مجال البيئة هي تطوير رؤية لمؤسسات متطورة تسمح لمختلف أنواع المؤسسات بمعالجة مختلف أنواع القضايا والقيام بذلك على مستوى صنع القرار المناسب. ومن المفيد التفكير بهذا التحدي باعتباره نتيجة لأسئلة

متداخلة، شجرة قراراتٍ ترتكزُ على خواص السلع البيئية المحددة المعنية.

المطلوبُ أحياناً ليس هو وضع قواعد سياسية، بل مؤسسات عملٍ متناسبة مع أحجام قياسية ومعارض تجارية خارجية للمعدات. في هذه الحالات، تكون السلع البيئية قابلة للقسمة، والحقوق قابلة للتحديد، ونكون في المجال العادي للأسواق حيث يُكافأ المستثمرون على إيجاد طرقٍ للتعامل مع مشاكل المعرفة والقيمة بصورة فعالة. هنا تكون القضية الوحيدة هي السماح بمرور الزمن لكي تتطور المؤسسات تلقائياً.

تواجه أسواق بعض السلع التي جرت صناعتها من خلال التدوير معوقاتٍ لأن البائعين والمشترين يفتقرون أحياناً للمعلومات عن حالة العرض والطلب القائمة، ولأنه ليس هناك ضمان بأن تكون الجودة موحدة. هذه المشاكل تشبه المشاكل التي كانت تواجهها العديد من السلع في القرن التاسع عشر. إحدى وسائل معالجة ذلك هي الأخذ بخبرة مزارعي الذرة قبل قرن من الزمان: إيجاد عملية منسقة للتجارة في المواد المدورة. ولعل وضع قائمة إلكترونية أخيراً ببعض المواد المدورة لدى مجلس تجارة شيكاغو يشكل الخطوة الأولى في هذا الاتجاه.

هذه المقاربة تختلف بصورة ملحوظة عن دعوات نشطاء سياسيين إلى فرض نسبة من التدوير في محتويات السلع المنتجة. هذه النسب الإلزامية المقترحة تتجاهل ببساطة المعلومات المحددة بشأن الظروف الهامة جداً المتعلقة بإعادة استخدام الموارد. على سبيل المثال، يمكن في حالة فرض نسبة عالية من المواد المدورة في منتجات كرتونية

إضافة ألياف جديدة (ليست نفايات) لضمان قوة كافية للمادة الكرتونية. والنتيجة هي مُنتجٌ أثقل يستخدم كمية أكبر من الألياف.

إلا أن السلع البيئية لا تكون غالباً قابلة للتجزئة، وتشكل تحدياً للأسواق العادية. في مواجهة حالات «فشل السوق» هذه كان رد الفعل التقليدي من جانب حركة الخضر هو استبدال إكراهِ الحكومة بالاختيار الفردي. مع ذلك، فإن الأنظمة الاستبدادية التي تكتم المعلومات وتفرض هرميةَ قيمةٍ مفردة ليست هي الطريقة الوحيدة لتحقيق أهداف مثل تنقية الهواء. من الممكن خلق مؤسسات قابلة للتطور التي، بالرغم من أنها ليست بتلك البساطة أو الحيادية السياسية للأسواق التقليدية، فإنها تستطيع اكتساب قدر كبير من المعلومات ذات الصلة بالمعرفة والقيم. الأنظمة التقليدية مثل القواعد التكنولوجية واشتراطات استخدام الموارد تتجاهل أمكنة التواجد والطبيعة المتغيرة للمعلومات الضرورية لكل قرارات الإنتاج والاستهلاك. نقيضاً لذلك، فإن مستويات الأداء تسمح للأفراد والشركات بإيجاد الوسيلة الأفضل لتحقيق المستويات المقررة: على سبيل المثال، خفض المستوى الإجمالي لتلوث الهواء إلى حد معين. هذه هي الرؤية المركزية للاقتصاديين الذين عرضوا بوضوح مسألة الأنظمة المختصة بالأسواق مثل خطة الرخص القابلة للتداول التي وردت في تعديلات قانون الهواء النقي لعام ١٩٩٠.

توفر خطط الرخص القابلة للتداول وتعليمات التلوث مرونة للمنتجين (وللمستهلكين في حالة تعليمات انبعاثات عوادم السيارات) ينبغي لها أن تؤدي على المدى البعيد إلى تعاملٍ أكثر كفاءة مع مشاكل التلوث. هذه المقاربات ما زالت تحتاج لتحديد أهداف على أعلى المستويات، ولذلك فهي ما زالت تخضع لضغوط

سياسية لا تؤثر على أسواق الجاكيتات. المعلومات العلمية العامة مهمة جداً عند تحديد مواصفات كهذه، وهي أيضاً تثيرُ غالباً الكثير من الخلاف.

لكن مشكلة عدم التجزئة ـ خصوصاً في ما يتعلق بتلوث الهواء ـ يجعل من المحتم تحديد نوع من الأهداف الجماعية. عدد الأطراف المتأثرة يجعل مقاربات القانون العام أو المساومة الطوعية عمليات مرهقة في ضوء تكنولوجيا العصر. عنصر الجاذبية في خطط الرخص القابلة للتداول هو قدرتها المحتملة على إعداد الأسس لوضع «حقوق هواء نقي» قابلة للتطبيق بمرور الزمن. بيد أن المشرعين يحتاجون لتحقيق ذلك إلى وضع حد لمجمل اللغة الحالية التي تصر على أن مقاومة التلوث ليست حقوقاً ـ لغة تجعل الاستثمار في مقاومة كهذه مسألة غير مؤكدة.

الرخص القابلة للتداول وتعليمات التلوث آلياتٌ واعدة. لكن حتى لو أننا قررنا أنها الآليات الملائمة لمعالجة مشاكل بيئية معينة، فسيظل من المحتم علينا أن نعرف من هي الأطراف المتأثرة ـ من الذي يتنفس الهواء مدار البحث ـ وأين بعد ذلك ينبغي تحديد الأهداف. خلال ثلاثة عقود، سلمنا بدون نقاش بفكرة أنه ينبغي أن يكون هناك مقياسٌ بيئيّ واحد للبلاد بكاملها. لكن فهم دور المعرفة والقيم في تحديد السلع البيئية وتسعيرها يوحي بأن المسألة ليست على هذا النحو. فالتأثيرات، بالنسبة لبعض المشاكل، هي تأثيرات محلية تماماً ويمكن تحديدها بدقة، لكن مشاكل بيئية أخرى قد تفرض تأثيرات إقليمية، بل وحتى عالمية. ينبغي أن يساعد المكان المتأثر في تقرير المكان الذي تقع فيه سلطة اتخاذ القرار.

إذا كانت معظم المعلومات ذات الصلة ديناميةً ومحددةً بالمكان، فإن القرارات حول مدى النظافة، والمعالجات التي ينبغي استخدامها يجب أن تتم قرب المكان الذي تحدث فيه المشكلة. لأن هذا قد يعني، بالنسبة لمشاكل انبعاث الغازات حوضاً هوائياً محلياً. وبالنسبة للقرارات المتعلقة باختيار أماكن طمر النفايات الخطرة، فإن ذلك قد يعني المساومة بين مالكي الأراضي المجاورين ومالك الموقع الذي يقع عليه الاختيار.

منطقُ استخدام مقارباتٍ غير مركزية في المساومة لمعالجة مشاكل بيئية لا يكمن في أي إيمان غامض بأن الأشياء الصغيرة جميلة دائماً، ولا في الفكرة التي أخذت تبهت الآن بأن كل ما هو جيد ينبغي أن يأتي عن طريق المجتمعات. منطقُ هذه المقاربات يستند بالأحرى إلى فرضيتين: **الأولى** هي أهمية المعلومات غير المركزية في فهم المشاكل البيئية ومعالجتها. **والثانية** هي أهمية إيجاد طرقٍ يتمكن بواسطتها أشخاص حقيقيون متأثرون بنزاعات حقيقية حول الحيز الاجتماعي من القيام بعملهم التوازني الخاص بهم وسط قيمٍ متنافسة.

قبل عدة سنوات، عندما كانت سفينة النفايات (موبرو) تجوب المحيط خارج ميناء (إليب) في نيويورك بحثاً عن مكانٍ تفرغ فيه حمولتها الكريهة، كان مذيعو النشرات المسائية يمتعون مشاهديهم كل ليلة بقصص مشكلة (ليس في حديقتي الخلفية؛ Not In My Back Yard [NIMBY]). لم يعد الناس بصورة متزايدة يريدون أماكن طمر نفايات ـ أو أي منشأة «مزعجة» أخرى قرب أماكن سكناهم. لكن الناس يرغبون في أن يكونوا قادرين على التخلص من نفاياتهم، ولا بد لهذه النفايات من أن توضع في مكانٍ ما.

إحدى الوسائل الممكنة لمعالجة هذه الناحية هي القرارات السياسية، لكن قراراتٍ كهذه تتغاضى ببساطة عن هواجس الأفراد المتأثرين بذلك وأولوياتهم. هناك خيار آخر، وهو المساومة بين متعهدي طمر النفايات والمجتمعات المحلية ـ وهو خيار لجأت إليه فعلاً شركات التخلص من النفايات. أحياناً يتم تطوير NIMBY إلى YIMBY-FAP (نعم في حديقتي الخلفية، مقابل الثمن؛ Yes In My Back Yard, For A Price) فتشمل هذه الترتيبات مفاوضات يعرض فيها متعهدو التخلص من النفايات رزمة من الإجراءات الوقائية والمنافع تشمل تعويضات لأصحاب الأراضي المتضررين ـ أو أحياناً تجمعات سكانية متضررة بكاملها... مقابل اختيار مكان لطمر النفايات، وبذلك تتوزع تكلفة مكب النفايات على جميع المستفيدين من هذه الخدمة بدلاً من مالكي أراضي المنطقة المجاورة فقط. (المبدأ نفسه ينطبق في الإصلاحات القانونية الهادفة لدفع «عائدات» حكومية تعويضية لملاّك الأراضي الذين يتحملون تكاليف سياسات مثل حماية المستنقعات. المجتمع بكامله يشتري سلعة بيئية، وينبغي أن يتحمل «المشترون» كافةً قيمة هذه السلعة).

ألقت عمليات المساومة هذه الضوء على عدة ألغاز مهمة في صناعة القرار. **أولاً**، أظهرت استطلاعات آراء مواطني نيويورك أن قبول رزمة المنافع يعتمد على الطريقة التي يتم بها عرض تلك الرزمة. فالمشاركة المبكرة في عمليات المساومة مهمة بالنسبة للمشاركين.

ثانياً، مسألة الإدراك العام للمسألة مهمة. فكما أن الناس قد يرغبون «دون منطق محدد» بشراء سيارات ذات زعانف على المؤخرة، فهم كذلك قد لا يرغبون «ودون منطق محدد» بالعيش قرب مكانٍ لطمر النفايات، حتى لو كان لا يشكل خطراً صحياً عليهم. وفي

دراستنا «قليلة جداً، متأخرة جداً؟ منافع المنطقة المجتمعية المستضيفة لمطمر نفايات واختيار موقع للنفايات الصلبة»، لاحظنا، أنا والاقتصادي رودني فورت، بأن «تكلفة الإدراك قد تُعرض كتشويهٍ للواقع أو كعجزٍ من جانب الناس العاديين عن تقييم المشكلة، لكن ردود فعل الأفراد ستكون وفقاً لإدراكهم... تكاليفُ [الإدراك] حقيقية بغض النظر عما إذا كان الإدراك العام يُعدّ صحيحاً أو منطقياً من وجهة نظر صانعي السياسات، والعلماء، والخبراء الفنيين».

المصلحون البيئيون ذوو العقلية التكنوقراطية يخشون من أن الإدراكات العامة ستفرز مطالبات غير منطقية، مما يرفع من تكاليف حل المشاكل البيئية ــ سواء كانت هذه المشاكل تتعلق بإنشاء مواقع لطمر النفايات أو تنظيف مواقع مالية كبيرة. هذه المخاوف لا تبدو مبررة في الظروف التي يواجه فيها المواطنون المخاطر المرتبطة بمنشأة، ويتمتعون مباشرة بالمنافع ــ على شكل تكاليف منخفضة أو تعويضات عالية ــ المرتبطة بمعالجة معينة. المساومةُ نفسُها قد تفيدُ كعملية استكشافية تعطي معلومات أكثر دقة عن المخاطر والمنافع معاً.

الواقع أن المخاوف التي لا أساس لها قد تدفع القرارات على الأغلب نحو «خطر صفر» في عملية اتخاذ قرارات مركزية. هناك، تكون تكاليف القرارات موزعة على السكان كلهم، بينما لا يتمتع بالمنافع الناجمة عن أعمال تنظيفٍ متقنة سوى عددٍ قليل من أولئك الذين يسكنون قرب موقع معين، وبالتالي فإن لدى هؤلاء القلة حوافز لممارسة ضغوط شديدة، بينما لا تكون لدى الكثرة حوافز كهذه ــ والنتيجةُ واضحة. تؤكد هذه الملاحظات الخبرةُ المستفادة من التعامل

مع أنظمة هيئة حماية البيئة، والتكلفة العالية جداً لكل سنة إضافية من العمر نتجت من هذه الأنظمة.

التناقضات بين التكلفة العالية لتنظيف مواقع مالية كبيرة التي حدثت ضمن إطار عملٍ تنظيمي من الأعلى إلى الأسفل من جانب هيئة حماية البيئة، وبين الترميمات المحلية التي جرت أخيراً لمواقعٍ صناعية مهجورة من خلال تسويات عن طريق التفاوض توفرُ دليلاً آخر على هذه النقطة. العمليات التي تخلق صلة أوثق بين الذين يدفعون تكاليف النظافة وبين الذين ينعمون بفوائد النظافة توفر قاعدة غير موجودة في المقاربات التقليدية لأسلوب من الأعلى إلى الأسفل. عمليات التنظيف التي تمت على أساس المفاوضات المحلية تم تحقيقها، بصورة عامة، بتكلفة لا تذكر مقارنة بالمواقع الخطرة بيئياً، لكن ليست كل المشاكل البيئية غير القابلة للتجزئة ملائمةً لعمليات التفاوض الجماعية. ففي عالم غير مثالي على الإطلاق، أفضل ما يمكننا عمله أحياناً هو العمل وفقاً لقيودٍ قوميةٍ أو قطريةٍ أو محلية.

ما الذي يميز هذه الظروف؟ إنها تتضمن قدراً كبيراً من الإجماع ـ حتى في أوساط الأطراف الخاضعة للتنظيم ـ بأن التحديدات أو «التعليمات المفروضة» ضد النشاط هي تحديداتٌ أو تعليمات صحيحة. هناك تلك الحالات النادرة جداً التي سيكون فيها الجميع أفضل حالاً إذا ما تم وضع حد للممارسات المضرة بالبيئة، لكن ستبقى هناك دائماً حوافز «للغش» إلا إذا تم فرض تحديدٍ ما بقوة القانون.

معظمُ المشاكل البيئية لا تشترك في هذه الصفات، لكن بعضاً منها تقترب كثيراً من ذلك، كما في حالة استخدام المواد الخطرة

وتصريفها، مواد معروفٌ بأنها شديدة السُمِّية، في الهواء أو الماء. لنأخذ في الحسبان مثالين: حالة «صانع القبعات المجنون»، ومشكلة طرح مخلفات عنصر الكادميوم في مجاري المياه في اليابان. مصطلح «صانع القبعات المجنون» جاء من النتائج الشديدة الضرر لاستخدام الزئبق في صناعة قبعات اللباد. وفي خمسينيات القرن العشرين، طرحت عمليات التنجيم في اليابان عنصر الكادميوم في مجاري المياه فتسرب في النهاية إلى المخزونات الغذائية وأدى إلى ظهور مرض (إيتاي إيتاي) أو الألم الشديد، وهو مرضٌ يؤدي إلى فقدان الأملاح المعدنية من العظام. عندما تم اكتشاف مصدر المرض في عام ١٩٦٨، وضعت الحكومة اليابانية مقاييس صارمة للتخلص من نفايات الكادميوم، ومنعت استهلاك الأرز الذي يحوي نسباً من الكادميوم تزيد على حدود معينة.

في كل من هذه الحالات، يمكن لمواصفات محددة في تداول هذه المواد واستخدامها والتخلص منها أن تقلل من الضرر وأن يترافق ذلك مع قيم عامة ذات قاعدة عريضة وخفضٍ لنفقات التعاملات المرتبطة بالمساومة في كلٍ حالة على حدة أو اللجوء إلى المحاكم. الحظر القانوني يؤدي فعلياً إلى قيام كارتل أو نوع من الاتحاد يصبح فيه بمقدور كل منتج إلى هذه الصناعة وقف استخدام الكيماويات الخطرة لأنه يعرف أنّ منافسيه الآخرين سيوقفون استخدامها أيضاً.

ليس من الضروري أن تظهر مواصفات كهذه نتيجة لقرار حكومي. عندما تصبح مشاكل حادة من هذا النوع معروفة، فإن السوق ذاته يتحرك أحياناً لمنع استخدام المادة السامة المخالفة. فعلى سبيل المثال، بعد أن أصبح واضحاً أن أبخرة عمليات الطلاء بالكروم تؤدي إلى مشاكل صحية خطرة على العمال، فقد أدت تكاليف تعويضات

دعاوى العمال إلى توصل الصناعات لإيجاد طرقٍ للسلامة تمنع تصاعد الأبخرة.

وحدث التطور نفسه في أوساط أطباء الأسنان في استخدامهم معجون الزئبق. الحكومة لم تمنع استخدام ذلك المعجون، إلا أن أطباء الأسنان وجدوا طرقاً لتقليل التعرض لأبخرة الزئبق الناتجة خلال عملية تحضير المعجون، وهناك أطباء آخرون تحولوا لاستخدام بدائل أخرى. الجمعيات المهنية، والنقابات المهنية، والمنظمات المهنية وجمعيات المستهلكين يشجعون غالباً على إحداث هذه التغييرات عن طريق مراقبة قضايا السلامة المتعلقة بالأعضاء المنتسبين لها.

مسألةُ ما إذا كان ينبغي إقرارُ مواصفاتٍ محددة سيعتمد على ما إذا كان هناك ضرورة لاتخاذ إجراء؛ مدى وضوح المعلومات حول سبب المشكلة ودرجة الخطر المرتبطة بالمشكلة. عندما لا تكون المشاكل قابلة للتجزئة، والأخطار التي تشكلها مشكلة ما عالية جداً، وأسباب هذه الأخطار مفهومة جيداً، فإن وضع قواعد عامة يشكل حلاً مقبولاً.

من الواضح أن رؤية بيئية تستند إلى مؤسسات متطورة لن تكون مرضية للجميع. فهي تعترف بمقايضة بين القيم، وتقرُّ بكل من ضرورةِ وحدودِ صناعة القرار السياسي ـ وهي مواقفُ تضمن إزعاج كل من البيئيين التقليديين ومتشددي السوق الحر على السواء. إنها لا تعدُ بعالم مثالي، بل مجرد عالم يتحسن ببطء. وهي تواجه بصراحة المشكلة الأساسية إزاء الأنظمة البيئية الحالية: وضع القواعد بطريقةٍ مركزية، ومن الأعلى إلى الأسفل، ليس مناسباً في معالجة مشاكل بيئية في عالمٍ معقدٍ وديناميٍ معظمُ المعلوماتِ ذات الصلة

فيه محددةٌ بالموقع وللناس المختلفين فيه أولوياتٌ مختلفةٌ للغاية.

تطبيقُ رؤية كهذه لا يمكن أن تكون مسألة التلويح بعصا تشريعٍ سحرية. لقد أدت ثلاثة عقود من إصدار القوانين إلى خلق طبقاتٍ فوق طبقات من الأنظمة. لكن بوسع الكونغرس أن يبدأ ببعض الإصلاحات الأساسية. ويستكشفُ معهد السياسة البيئية القومية طرقاً لإعداد قانونٍ مفرد يتم بموجبه النقل على مراحل لمعظم القرارات البيئية إلى الولايات. هذه الفكرة تستحق المتابعة، فنقل القوانين والأنظمة إلى الولايات لا يصل إلى درجة كافية، لأن المطلوب في نهاية المطاف هو مزيدٌ من اللامركزية للمجتمعات المحلية وخصخصة القرارات البيئية كلما كان ذلك مجدياً. لكن نقل القوانين للولايات بداية جيدة لأي أجندةٍ إصلاحية.

على نحوٍ مماثل، يتعين على الكونغرس أن يحول دون احتمالية تولي هيئة حماية البيئة مسؤولية التوقيع على برامج الحماية البيئية للولايات والحكومات المحلية. فبموجب قانون الهواء النظيف، على سبيل المثال، يضع الكونغرس مواصفات انبعاث الغازات ثم تُفوَّض إلى الولايات مسؤولية تطوير خطط التنفيذ فيها. وتقوم هيئة حماية البيئة، مستخدمةً نماذج كمبيوترية ومعايير أخرى، بتقييم هذه الخطط لتقرير ما إذا كانت تلتزم بالقانون الفيدرالي. وتحصل الولايات على «نقاط تميز» كاملة في مجال خفض الانبعاثات عندما تبين نماذج الكمبيوتر في هيئة حماية البيئة أن برنامج ولايةٍ ما قد حقق بمرور الزمن بعض الانخفاض المقدر في التلوث. لكن هذا يعني أن افتراضات هيئة حماية البيئة حول كل شيء من النمو السكاني إلى أنماط التنقل، لا المستويات الفعلية للتلوث، هي التي تقرر النتيجة. هذه العملية تمنع إجراء تجارب، وهي ترغم الولايات على استخدام

التقنيات أو البرامج التي تعتقد هيئة حماية البيئة أنها ستنجح ـ وإن كانت لم تُثْبت نجاحها بالضرورة. إلغاء عملية التصديق المحتملة من قبل هيئة حماية البيئة سيعطي الولايات الحرية في تصميم البرامج التي تعتقد بأنها ستحقق خفض انبعاثات الغازات، وتقييم هذه البرامج وتعديلها على أساس معلومات واقعية حقيقية.

وفوق كل شيء، هناك حاجة لتحولٍ جوهري من مقاربةٍ تنظيمية وعقابية بصورة رئيسية إلى مقاربةٍ تؤكد على المساومة، وتحسين تدفق المعلومات، وحوافز للإدارة. ومقترحات مجلس النواب في عام ١٩٩٥ بشأن تعويض الإيرادات ضروريةٌ لإعادة تصحيح معادلة الحوافز.

تحويلُ السياسة البيئية باتجاه مزيدٍ من المساومة سيتطلب، على الأرجح، إجراء تجارب واتخاذ إجراءات عديدة متنوعة. لكن من الممكن البدء بمراجعة المقاربات لتعزيز المحافظة على البيئة. المقاربات الحالية جعلت هناك غموضاً كثيراً في التفريق بين ما هو مقصودٌ وما هو عرضي؛ الخط الفاصل بين الحالات المدنية والجنائية ليس واضحاً تماماً دائماً؛ وقواعدُ الاستدلال حول العقوبات التي ينبغي فرضُها لا علاقة منطقية لها تذكر بمدى تأثير الجرائم المزعومة.

في مراجعة تأملية جرت أخيراً، رأى عدد من كبار رجال الأعمال والنواب الذين قادوا جهود الإصلاحات التنظيمية عام ١٩٩٥ في الكونغرس الرابع بعد المائة، أن رؤيتهم الإصلاحية كانت هي الرؤية الصحيحة. وقد توصلوا إلى الاستنتاج بأن الرسالة التي أوحت بها هي فقط التي لم تكن ملائمة. هذا التقديرُ الذاتي سخيّ للغاية!

رسالتُهم لم تكن ملائمة لأن رؤيتهم لم تكن نتيجة لدراسة جيدة. بعض أجزاء تلك الرؤية ـ مثل الحاجة لتصحيح الحوافز الخاصة من خلال تعويض الإيرادات ـ أصابت الهدف تماماً. لكن القوانين التي تتطلب تحليل المنفعة ـ التكلفة وتقييماً للمخاطر قد استهدفت عَرضاً فقط ـ تكاليف عالية وأهدافاً غير صحيحة ـ دون النظر إلى المشكلة الأكثر أهمية. المتطلعون للإصلاح تبنّوا صورة مطابقة لخصومهم التكنوقراطيين، مقاربة من الأعلى إلى الأسفل دون التفكير بشكلٍ جاد في كيفية ضمان حماية البيئة في عالمٍ تُقدَّر فيه عالياً قيمة السلع البيئية.

بيد أن الحركة باتجاه الإصلاح لن تختفي. وعلى المدى البعيد، فإن إخفاقات العام الماضي قد توفر فرصة هامة: مناسبة للتأمل الجاد ليس فقط في سياسات التنظيم البيئي، بل في الأساليب البديلة أو التقليدية. لدينا الفرصة لوضع الأمور في نصابها هذه المرة، لكن فقط إذا كنا مصممين على الاستثمار في تطوير رؤيةٍ دينامية.

جون بيري بارلو

مستقبل الحكومة

يُدير جون بيري بارلو مزرعة للمواشي، وهو شاعرٌ غنائي سابق لفرقة (الموتى الممتنين) ومؤسسٌ مشارك لمؤسسة التخوم الإلكترونية. وهو يتناولُ في هذا المقال أحد الأسئلةِ الرئيسية حول السياسة في الأعوام القليلة المقبلة: كيف سيؤثرُ عصر المعلومات على السياسة والحكومة؟ وهو، كالعديد من الليبرتاريين، يرى أنه لما كانت المعلوماتُ تشكل مصدرَ قوة للأفراد، فإن عدداً أقل من الناس سيكون لديهم استعدادٌ للصبر على حكوماتٍ إكراهية.

لا يزال هناك مصانع على هذا الكوكب، لكن عصر الصناعة ولّى. ولا يزال هناك إعجابٌ بثمار المنطق، لكن عصر المنطق ولّى. لم نعد حداثيين ولا حتى ما بعد حداثيين. نحن الآنَ قبل شيءٍ ما آخر.

معظمُ تخميناتنا حول تاريخ المستقبل ستبدو سخيفةً بالنسبة لأحفادنا. الأكثرُ يقظةً منا يعرفون شيئاً واحداً بصورة مؤكدة: أن هناك تغييراً هائلاً ومتسارعاً يجري الآن. وفيما معظم هذا التغيير مدفوعٌ بتقنية رقمية، فإن تأثيره سيكون أكبر بكثير من مجرد الطريقة التي نُجري بها اتصالاتنا عن بعد. سيقتحم هذا التغيير هوياتنا، وسيبتر أعضاء أجسادنا، وسيمزق علاقة كل قوة مستقرة سعينا للجوء إليها خلال المئتي عامٍ الماضية.

لقد تطورت كل المؤسسات الكبرى تقريباً ـ سواء كانت شركاتٍ أو دولاً قطرية، أو نقابات مهنية ـ بطريقةٍ لولبية متصاعدة مع تقدم الصناعة. وكما أنها نشأت لخدمة الثورة الصناعية، فإنها ستتهاوى وهي تزول، وستُطْلَق عليها رصاصةُ الرحمة من شبكاتٍ ضخمة من معلومات تتحرك بسرعة هائلة ستجعلها غير ذات صلة. هناك العديد من الحكومات الفيدرالية التي أخذت فعلاً تنتفض نتيجة معلومات البيانات وأصبحت غير قادرة بصورة متزايدة على إقناع دافعي الضرائب الذين يؤيدونها بأنهم يحصلون على أي شيء يتناسب مع المبالغ التي يدفعونها. أعتقد أن من غير المحتمل بقاء حكومةٍ فيدرالية على هذا الكوكب بعد خمسين عاماً.

وماذا سيأتي بعد ذلك؟ فوضى عاصفة؟ استبداديةٌ ساحقة؟ لا هذه ولا تلك؟ كلتاهما؟ لا أحد يعرف. إلا أنه، وكما استطاع توماس جيفرسون، وجيمس ماديسون، وتوماس باين، وجان جاك روسو ورفاقهم في بداية عصر الصناعة تصوُّر مستقبل الحكومات دون أن يعرفوا ما الذي سيتم حكمه في نهاية المطاف، فإن لدينا، كما كان لديهم، رقعة بيضاء من القماش لننقش عليها عنوان الدورة الجديدة لتوالي العصور. وقد دخلنا، مثلهم، في سياق اجتماعي جديد لم

تتجذر فيه نباتات السلطة القديمة والمتشابكة، وليس لها تبعاً لذلك حق أخلاقي أو عملي في السيادة. في ذلك العصر، كان السياق هو العالم الجديد. أما بالنسبة لنا فهو التخوم الجديدة لعصر الفضاء المعلوماتي، الذي هو حتى أكثر لا محدوديةً في مخاطره وفرصة من المساحات الشاسعة غير المكتشفة في قارة أميركا الشمالية.

من الصعب أن تُسلِّم البيئة الإلكترونية نفسها لأغراضِ حكومةٍ مفروضة أو لأساليبها. من الصعب تطبيق نظام معقول على أناسٍ يمكن لنشاطاتهم أن تتم في نطاق أي منطقة سيادية على هذا الكوكب، والذين يمكن إخفاء نشاطاتهم بسهولة بالغة. من الصعب تصور ديموقراطية لا تعريف واضحاً فيها للذات. من الصعب إسكات الناس الذين لديهم تحت تصرفهم وسيلةٌ يمكنهم بها نقل أفكارهم لبقية البشرية دون كشف مكان وجودهم.

نحن ننظر إلى حلمِ حريةٍ كان سيملأ جيفرسون بالبهجة والخوف على السواء. وقد حان الوقت لتوجيه السؤال الذي كان سيسأله: إذا كانت الأساليب القديمة للحكومات لن تستطيع النجاح في البعد الفعلي، فكيف سيتسنى لسكان الفضاء المعلوماتي أن «يؤسسوا حكومة جديدة يقيمون أسسها على مبادئ وينظمون سلطتها بصورةٍ تجعلها تبدو لهم بأنها ستؤدي على الأرجح إلى تحقيق السلامة والسعادة لهم» كما جاء في خطاب جيفرسون في إعلان الاستقلال؟

يمكننا أن نكون واثقين بدرجة معقولة بأنه لن يكون من السهل فرض نظامٍ على أي شيء زلقٍ مثل كيانٍ سياسي حقيقي. سيكون بوسع أي حكومةٍ فرضُ إجراءات لمنع مواقع الجنس والتحريض على

الإنترنت، لكن يمكن لهذه الأشكال من التعبير أن تزدهر بسهولة في أي بقعة على الأرض تكون فيها محبةُ الحرية أقوى من الخوف من المجهول. ورغم أن هذا الوضع لم يعد كذلك في أميركا، فإني على ثقة بأنه سيكون هناك دائماً ملاذاتٌ لأشياء حرة راديكالية على الشبكة.

أتطلع لرؤية أكبر نهضةٍ في المدينة ـ الدولة منذ، لنقل، عصر النهضة. هذه المراكز العصبية المفتوحة للمعلومات التي يجري تَشكُّلها فعلاً في الشبكة ـ في نيويورك وهونغ كونغ وبرلين وأمستردام ولوس أنجلوس ووادي السيليكون ـ أخذت في إبداء نوع من الاستقلال الذاتي عن السلطات الدنيوية التي يفترض أنها تقع في نطاقها. لكن ماذا عن الشبكة نفسها؟ أعتقد أن الحياة العامة ستكون بريةً إلى حدٍّ ما دائماً هناك. سيكون بوسع الناس إقامة جدران من التشفير يمكنهم خلفها إجراء اختبارات جتماعية لا نهاية لها، لكن لن يكون بالإمكان السيطرة على فضاء المعلومات عن طريق الأسلوب القديم في فرض الإرادة.

عوضاً عن ذلك، ستكون هناك حاكميةٌ لفضاء المعلومات ـ الثقافة، القواعد الأخلاقية، وفهمٌ للمصالح المتبادلة. في بيئة يمكن فيها نقل التخيلات فعلياً عبر الأسلاك بين الناس، ستكون التجارب المشتركة شائعةً على الأرجح. على الأقل، هذا هو ما آمل أن يتحقق.

لأن هناك شيئاً واحداً واضحاً لي، نحن عند نهاية العالم الذي كنا نعرفه. سيكون لأحفادنا نظامٌ يتم بطريقة لا يمكننا تخيُّلها؛ وينبغي أن يكون إرثنا لهم نافذة فعلية مفتوحة على كل الاحتمالات التي قد يجربونها. لنكن أسلافاً عظماء لهم كما كان جيفرسون

وماديسون بالنسبة لنا. لنترك لهم الحرية، وسيكون بوسعهم أن يقرروا كمية الحرية التي سيحافظون عليها إذا كانت لديهم شجاعةٌ كافية.

توم جي. بالمر

أدب الحرية

توفر السلسلة التي بين أيديكم دراسة موجزة للفكر الليبرتاري، لكن لا يمكن أن تعبر مجموعة واحدة من المقالات بما يكفي عن ثراء الليبرتارية أو سلسلة المشاكل التي يمكن أن يطبق المرء عليها الرؤى الليبرتارية بطرق تنويرية وعملية. تتضمن هذه السلسلة عدداً من الأعمال المرموقة في التقاليد الليبرتارية، سواء جاءت على شكل نصوص مقتطفة أو كاملة. وهذا الدليلُ الموجز هو ملحقٌ تكميلي للنصوص، وموجهٌ لأولئك الذين يرغبون في استكشاف المزيد عن أُسسِ الليبرتارية ومضامينها وآفاقها. (لم أُدرج هنا بصورة عامة الأعمال التي وردت أجزاء منها في هذه السلسلة، مع أن تلك التي

(*) نائب الرئيس وكبير الزملاء في معهد كيتو بواشنطن العاصمة، ورئيس الذراع الأكاديمي للمعهد: (جامعة كيتو). بالمر حاصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة السياسية من جامعة أكسفورد.

تم فقط اقتطاف أجزاء صغيرة منها تستحق الرجوع إليها بكاملها).
وإضافة للأعمال المكتوبة من وجهة نظر ليبرتارية أو التي أسهمت في تطوير الليبرتارية، فقد أضفتُ بعض الأعمال المعاصرة والكلاسيكية المنتقدة للمقاربة الليبرتارية بدءاً من نقد أفلاطون للتنظيم الاجتماعي الطوعي إلى الانتقادات المحافظة والاشتراكية والديموقراطية الاجتماعية المعاصرة. الليبرتارية مركزيةٌ فعلياً بالنسبة لكل النقاشات المثيرة الدائرة حالياً حول النظرية الأخلاقية والعلم السياسي والاقتصاد والتاريخ والعلوم الإنسانية الأخرى، إضافة لمركزيتها بالنسبة للصراعات السياسية الفعلية حول العالم، ومن المهم لنا أن نراها، ليس فقط كما يراها مؤيدوها، بل من وجهة نظر منتقديها أيضاً.

يمكن تنظيمُ عرضٍ بقائمة معينة من الكتب كهذه بطرقٍ عديدة (زمنية/تاريخية، حسب الموضوع، أو بالمدارس الفكرية، أو البلدان)، ولكل من هذه الطرق مزاياها. وقد نظمتُ هذا الدليل بحيث يستطيع القارئ استعراض مقدمات عامة عن الموضوع ثم البحث عن المواضيع الأكثر تحديداً. تبعاً لذلك، فقد نظمتُ المادة في ثماني فئات: (أ) الأعمال العامة، المعاصرة أو الحديثة نسبياً حول الليبرتارية؛ (ب) تاريخ الحضارة من منظور ليبرتاري؛ (ج) الحقوق الفردية الأساسية؛ (د) النظام التلقائي؛ (هـ) الأسواق الحرة والمؤسسات الطوعية؛ (و) العدالة والنظام السياسي؛ (ز) العنف والدولة؛ و(ح) الأعمال الكلاسيكية والمعاصرة الناقدة مباشرة لليبرتارية. تقسيمُ العناوين على هذه الصورة تم بطريقةٍ كيفية إلى حد ما، وذلك لأن العديد من الأفكار التي جرى التطرق إليها هنا تسند بعضها بصورة متبادلة، ولذلك فإنها ستكون قد وردت على نحوٍ ما في الكتاب أو المقال نفسه. وأختتم هذا الدليل بنقاد

الليبرتارية لكي أتيح للقارئ فرصة الاطلاع على القضايا من وجهتَي نظرٍ على الأقل، ولتأملِ بعض المشاكل الصعبة، ولأن يقرر بنفسه أيّ الآراء أكثر إقناعاً. ليس من المحتمل أن يجد المرء جميع الإجابات في وجهة نظر واحدة، أو حتى أن تتضمن جميع الأسئلة المفيدة والهامة، وليس من المحتمل لليبرتارية أن تنمو وتزدهر وأن تجعل من الممكن قيام عالم أفضل وأكثر حرية وسلماً ورخاء وعدلاً إلا من خلال الحوار مع وجهات النظر الأخرى ـ من خلال النقد والتفكير الجاد.

القراءُ الذين يحاولون العثور على إجابةٍ واحدة مسؤولة وشاملة سيخيب ظنهم على الأرجح، لأن جميع الكُتّاب الواردة أسماؤهم هنا لا يتفقون على جميع الأسئلة، والعديد من أكثر الأعمال تشويقاً تمت كتابتها كانتقاداتٍ لكتّاب ليبرتاريين أو ليبراليين كلاسيكيين آخرين. الاتفاقُ العريض على قيمةِ وأهمية الحقوق الأساسية للإنسان في الحياة والحرية والملكية هي السمةُ الأساسية للمقاربة الليبرتارية، لكن الليبرتارية تبقى مجالاً نابضاً بالحياة والإثارة بالنسبة للمفكرين والمبدعين وليست مجرد مجموعة من الإجابات التامة. ولعل أكثر ما هو ملحوظٌ بشأن الليبرتارية الحديثة هو الطريقةُ التي تنير بها العالم أخلاقياً وعلمياً على السواء. الأسسُ الأخلاقية للسلام والتعاون الطوعي تم جمعها معاً مع فهم عميق للنظام التلقائي الذي تحقق عن طريق تعاون طوعي كهذا، وفهم عميق للطرق التي يمكن للتدخل الإكراهي عن طريقها أن ينشر الاضطراب في العالم ويثير سلسلة من العواقب غير المقصودة.

وهذا الدليل ينطوي بالضرورة على بعض الغرابة ـ ويعكسُ قراءتي الخاصة والاهتماماتِ التي وجهتني عبر السنين ـ وهو بالتأكيد ليس

كاملاً. وإني أتوقعُ حتماً اعتراضاتٍ من القراء الذين سيشكون من أن هناك أعمالاً تم استثناؤها هي أفضلُ، وأكثرُ أهميةً، أو أكثر «ليبرتارية»، من أعمال تم تضمينها في هذه السلسلة. ولا عذر لي عن غياب أعمال هامة سوى ضيق المساحة، أما بالنسبة للاحتجاج على إدراج أعمالٍ قد يعترض عليها البعضُ بحجة أنها ليست نصوصاً ليبرتارية «كاملة الدسم»، فإني أرد بكلمات الراحل هنري هازلت، المحرر الاقتصادي السابق في (النيويورك تايمز) وكاتب العمود في (النيوزويك) ومؤلف الكتاب الأكثر انتشاراً (الاقتصاد في درسٍ واحد)، حيث يقول في استعراضه الخاص به لأدبيات الليبرتارية بعنوان (مكتبة الإنسان الحر) [برنستون، نيوجيرسي: فان نوستراند، ١٩٥٦]:

> في محاولة للإجابة مسبقاً على أكبر قدر ممكن من اعتراضاتٍ كهذه، يتعين علي القول هنا بأن إدراج كتابٍ في هذا العرض للمؤلفات لا يعني بالتأكيد أني أقرُّ أنا نفسي بكل مبدأ أو جملة وردت في ذلك الكتاب أو أني أعتقد بأن كل رأيٍ مطروح فيه يشكل جزءاً من التقاليد الليبرتارية أو الفردية. ما يعنيه إدراجُ كتابٍ ما هو أن هذا الكتاب يسهم في رأيي... بصورة متوازنةٍ عموماً إسهاماً حقيقياً أو نظرياً في فلسفة الفردية، وأن بعض القراء على الأقل سيستخلصون منه فهماً أوفى لتلك الفلسفة (ص ٧ ـ ٨).

ولأن هذا العرض الذي أُقدمه لأدبيات الليبرتارية أصغر بكثير من عرض هازلت الذي استعرض فيه ٥٥٠ كتاباً، فقد كان ذلك أحد الأسباب التي جعلتني أستخدم معياراً أكثر دقة في الاختيار، ولم أُدرج الانتقادات العديدة للاستبدادية التي ظهرت في تصنيفات

١٩٥٦ عندما كانت الدولة الاستبدادية تشكل خطراً ماثلاً على الحرية. الأجزاء التي اخترتُها، والمستمدة كلياً من نصوص متوفرة باللغة الإنكليزية، أبعد بكثير من أن تكون شاملة، لكن الذين يرغبون في مزيد من القراءة والبحث سيجدون أن كل كتاب أو مقالة سيقودهم دائماً إلى مصادر أخرى.

أ ـ كتابات عامة حول الليبرتارية:

أحدُ أكثر الكتاب الليبرتاريين غزارةً في الإنتاج في هذا القرن (القرن العشرين) هو دون شك الراحل موراي روثبارد، الذي تراوحت كتاباته بين مجالِ تخصصه الأكاديمي ـ الاقتصاد ـ إلى العلوم السياسية، والأخلاق، والتاريخ، والشؤون الدولية، وغيرها كثير. وقد حول انتباههُ في سبعينيات القرن العشرين إلى كتابةِ «بيان» الليبرتارية، الذي ظهر في طبعتين تحت عنوان (نحو حرية جديدة: بيانُ الليبرتارية) [الطبعة الثانية؛ نيويورك: ماكميلان، ١٩٧٩]. هذا الكتاب يوفر عرضاً عاماً لرؤية الليبرتارية للعالم، بالرغم من أن الأجزاء المتعلقة بقضايا السياسة العامة وبالحركة الليبرتارية المنظمة قد تقادم عليها الزمن الآن.

وكان روثبارد قد نشر في خمسينيات القرن العشرين وستينياته عدة كتب ومقالات عارض فيها شرعية الدولة (التي يشار إليها بالإنكليزية الأميركية باعتبارها «حكومة»، رغم أن هذا يعني استحالة «حكومة طوعية» التي كان روثبارد يفضلها). وقد وجد الفيلسوف الشهير روبرت نوزيك في أطروحات روثبارد حُججاً قوية ضد شرعية الدولة ودفعه الموقف المتحدي من جانب روثبارد إلى وضع كتابه الممتاز الذي حقق نجاحاً هائلاً والذي دافع فيه عن دولةٍ

محدودة للغاية بعنوان (الفوضى، والدولة، واليوتوبيا) [نيويورك: منشورات بيسك، ١٩٧٤]. ورغم أن كتاب نوزيك لم يكن «عملاً ليبرتارياً عاماً» بالمعنى الدقيق، فإنه قد حظي بقبول واسع في الأوساط الأكاديمية، التي أخذت تعتمدهُ للطلاب باعتباره «كتاب» الليبرتارية، دون اعتبارٍ كثير للتقليد الأوسع للفكر والثقافة الليبرتاريين التي تحددت في إطارهما صيغة العمل الذي وضعه نوزيك.

بدأ نوزيك مشروعه بالافتراض المحدد، الذي بيّنه في الجملة الأولى من كتاب (الفوضى، والدولة، واليوتوبيا)، الذي ينص على أن «للأفراد حقوقاً، وأن هناك أشياء لا يمكن لشخصٍ أو مجموعة فرضها عليهم (دون انتهاك تلك الحقوق)»، وهو افتراضٌ يشارك فيه روثبارد ليبرتاريون آخرون، ثم حاول الإجابة عن السؤال الذي يقول «ما هي الفُسحة التي تتركها الحقوق الفردية للدولة؟»، بقوله بأن دولة محدودةً للغاية مكرسة لحماية حقوق الأفراد هي دولةٌ شرعية ومتسقة مع الحقوق الفردية. وفي إطار دفاعه عن الدولة المحدودة (بصرامة)، طرح نوزيك العديد من الأفكار الاستفزازية في كتابه البارع والمدهش، وقدم نقداً مباشراً وقوياً لدفاع جون راولز في كتابه الذي كان قد نُشر أخيراً وحظي بتقدير واسع النطاق، عن دولة الرعاية الاجتماعية المتبنية لإعادة التوزيع، بعنوان (نظرية العدالة) [كامبردج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفرد، ١٩٧١]. وبسبب ملاحظات نوزيك حول راولز، والتأثير الاستثنائي لأفكاره، حظي كتابه باهتمام جدي للغاية من جانب الفلاسفة الأكاديميين والمنظرين السياسيين، الذين لم يكن كثيرٌ منهم قد قرأوا مواد ليبرتارية معاصرة (أو ليبرالية كلاسيكية) ورأوا أن هذا الكتاب هو الشرحُ الوحيد المتوفر عن الليبرتارية. وحيث إن نوزيك كان يكتب للدفاع عن فكرة الدولة المحدودة ولم يبرر افتراضَه الأولي بأن للأفراد حقوقاً،

فقد أدى ذلك ببعض الأكاديميين إلى الاستخفاف بالليبرتارية باعتبارها «دون أساس» كما قال البروفيسور توماس ناجيل. بيد أنه في ضوء قراءة النص الواضح للغرض من الكتاب، فإن هذا النقد كان خاطئ التوجُّه، أو أنه كان ينبغي توجيهه لكتابٍ آخر يحاول طرح جدلية أخرى. (أخذ فلاسفة معاصرون آخرون على عاتقهم مهمة تبرير الادعاء القوي بأن للأفراد حقوقاً، وسأقدم بعضاً منهم بعد قليل).

ولا بد لقائمة كتاباتٍ «عامة» حول الليبرتارية من أن تتضمن المقالات الواسعة الانتشار للمؤلفة ـ الفيلسوفة ذات الكتب الأكثر مبيعاً آين راند. ويمكن الاطلاع على بعض أفضل أعمالها، إلى جانب مقالاتٍ لثلاثةٍ من المتعاونين معها (العالم النفساني ناثانيل براندين، والمؤرخ روبرت هيسين، ورئيس الاحتياطي الفيدرالي آلن غرينسبان) في المجموعة المعنونة (الرأسمالية: الأنموذج المجهول) [نيويورك: المكتبة الأميركية الجديدة، ١٩٩٦]. تمثل مقالات راند، بلغتها النابضة والدراماتيكية، محاولةً لوضع توليفةٍ لفكرها السياسي. وخلافاً لمعظم كتبها الأخرى التي تتناول نظرياتها في الثقافة الشعبية، والفنون، والأخلاق الشخصية، والحقائق الميتافيزيقية، ونظرية المعرفة، والمواضيع الأخرى العديدة التي ركزت عليها فكرها الألمعي، فإن المقالات في هذا الكتاب هي أكثر التزاماً بمواضيع سياسية وليبرتارية. تأثرت راند بقوة في تطوير فلسفتها السياسية بالكتّاب الليبرتاريين الأميركيين إيزابيل باترسون وروز وايلدر لين، إضافة للاقتصادي من المدرسة النمساوية لودفيغ فون ميزس. (ينبغي ملاحظة أن الأسلوب الدراماتيكي لراند ـ وهذه ناحية مهمة بالنسبة لفنان ـ قد أدى أحياناً إلى تبسيطٍ مبالغ فيه، مثل وصفها «للشركات الكبيرة» باعتبارها «الأقلية الأميركية المضطهدة»؛ وقد أدت بها جهودها

للدفاع عن أصحاب الأعمال من ذلك النوع من إلقاء اللوم عليهم على طريقة إلقاء اللوم على اليهود في ألمانيا الوطنية الاشتراكية أو على «البرجوازيين» في بلدها الأصلي روسيا، إلى الاستخفاف بالسعي الذي يقوم به كثيرون في «قطاع الأعمال» للحصول على معاملات تفضيلية من الدولة وتقييد نشاطات منافسيهم. وهي لا تشعر إزاء أصحاب الأعمال هؤلاء الساعين للحصول على معاملة تفضيلية سوى بالازدراء). وثمة خاصية ملحوظة حول مقاربة راند يميزها عن العديد من الأفكار السابقة ـ وهذا بالتأكيد من الملامح البارزة للمقالات في هذه السلسلة ـ وهي أنها طرحت دفاعاً أخلاقياً محدداً عن نظامٍ اقتصادي يقوم على أسسِ تعاونٍ وتبادل طوعي؛ ليست المسألة أنّ الناس لم يكونوا «جيدين بما فيه الكفاية» للعيش في نظام اشتراكي، بل أن النظام الاشتراكي لم يكن جيداً بما فيه الكفاية لحياة الناس.

هناك مفكران نمساويان أسْهَما في الفكر الليبرتاري الحديث هما لودفيغ فون ميزس وفريدرك هايك، وكلاهما مدافعان بارعان عن التقاليد الليبرالية القديمة ضد التهديد الجديد للاستبدادية في القرن العشرين. وقد نشر ميزس فلسفته السياسية الإيجابية في كتابه (الليبرالية) في ألمانيا عام ١٩١٧ [كانزاس سيتي، ميسوري: شيد، أندروز وماكميل ١٩٧٨].

أما هايك، الذي نال جائزة نوبل في الاقتصاد عام ١٩٧٤، فقد طرح آراءه في القضايا السياسية في عددٍ من الكتب. وتكشف هذه الكتب بمجملها عن تطور تدريجي في فكره السياسي، وتشمل كتابه الواسع التأثير (الطريق إلى الرِّق) [شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٤٤] الذي مثل دون شك إحدى نقاط التحول

الفكري والسياسي في القرن العشرين؛ وكتابه (دستور الحرية) [شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٦٠]، وكتابه الواقع في ثلاثة مجلدات (القانون، والتشريع، والحرية) [شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٧٣، ١٩٧٦، ١٩٧٩]. وهناك اقتصادي آخر حاصل على جائزة نوبل حظيت مؤلفاته بتأثير واسع في أوساط الحركة الليبرتارية بعد الحرب العالمية الثانية، وهو ميلتون فريدمان، الذي وضع بالتعاون مع زوجته روز فريدمان، كتابات بارعة حول فقدان الحرية بسبب تنامي سلطة الدولة. وقد كان كتاب ميلتون فريدمان (الرأسمالية والحرية) [شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٦٢] ريادياً، كما أن كتاب ميلتون وروز فريدمان (حر في الاختيار) [نيويورك: هاركورت بريس جوفانوفيتش، ١٩٨٠] قد عرَّف الملايين بالأفكار الليبرتارية خصوصاً من خلال المسلسل التلفزيوني المرتبط بالكتاب.

ويعرض كتاب العالم السياسي نورمان باري المعنون (حول الليبرتارية والليبرالية الكلاسيكية) [نيويورك: سانت مارتن، ١٩٨٧] نظرة إجمالية على الفكر الليبرتاري، مُرَكِّزاً بصورة رئيسية على كُتّاب القرن العشرين. ويمكن العثور على محاولة لإقامة الليبرتارية على أسس متينة والدفاع عنها ضد انتقاداتٍ متنوعة في كتاب البروفيسور جان نارفيسون (الفكرة الليبرتارية) [فيلادلفيا: مطبعة جامعة تمبل، ١٩٨٩]. وهناك محاولة جادة لوضع الليبرتارية (أو الليبرالية الكلاسيكية الشاملة) على أسسٍ من الحقائق الجيدةِ الصياغة، في كتاب الاقتصادي أنتوني دي جاساي (الاختيار، والتعاقد، والقبول: طرح جديد لليبرالية) [لندن: معهد الشؤون الاقتصادية، ١٩٩١]. وقدم أستاذ القانون ريتشارد إيبستين دفاعاً بارزاً عن مقاربةٍ ليبرتارية عريضة تشمل ما يراه انحرافاتٍ قابلة

للدفاع عنها ولكنها محدودة للغاية عن الليبرتارية الصارمة وذلك في كتابه (قواعد بسيطة لعالم معقد) [كامبردج: ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفرد، ١٩٩٥].

هناك كتب أخرى تتضمن مقتطفات من الفكر الليبرتاري إضافة لهذه السلسلة، لكن معظمها ليس له المدى الواسع أو الأبعاد التاريخية للسلسلة الذي بين أيديكم. ولعل من أفضلها، والتي تحوي مقالات نُشرت خلال العقود القليلة الماضية، ثلاثة كتب حرّرها الفيلسوف تيبور ماكان، وهو لاجئ هنغاري فارٌّ من الشيوعية كان متأثراً أيضاً بآين راند. هذه الكتب مفيدة، وكمصادر لمقالات قصيرة حول قضايا تتناول الأخلاق، والتاريخ، والاقتصاد، والعلاقات الدولية، والسياسة العامة من وجهة نظر ليبرتارية. المجموعة التي حررها ماكان تضم (البديل الليبرتاري) [شيكاغو: نيلسون هول، ١٩٧٣]؛ و(كتاب الليبرتاريا) [لانهام، ماديسون: رومان وليتيلفيلد، ١٩٨٢]؛ وبتحرير مشترك مع دوغلاس بي. راسموسين (الحرية للقرن الحادي والعشرين) [لانهام، ماديسون: رومان وليتيلفيلد، ١٩٩٥].

ولا يمكنني أن أختتم هذا الفصل دون أن أذكر كتاباً مفضلاً لدي وهو (الحرية ضد السلطة: مقالات بقلم روي إيه. تشايلدز الابن، تحرير جون كندي تايلور) [سان فرانسيسكو: فوكس ووايلكس، ١٩٩٤]، وهو يضم مجموعة مقالات بقلم المفكر الراحل روي إيه. تشايلدز الابن، تشمل مختارات من مقالاته الثقافية ومقالاته الذائعة الانتشار ومقالات صحافية وكلمات ومقابلات. تشايلدز، المثقف دون تحصيلٍ أكاديمي والمفكر المستقل الذي لم يدرس في الجامعة، مارس تأثيراً هائلاً على جيلٍ من المفكرين الليبرتاريين أصبح العديد

منهم الآن أساتذة مشهورين، وأدامَ عن طريق المراسلة علاقات ثقافية واسعة مع أكاديميين وفنانين وموسيقيين ورجال أعمال وصحافيين وسياسيين بارزين. (كان واحداً من ألمع وأبرز الشخصيات التي قابلتها في حياتي وما زال ملهماً لي وللعديد من الليبرتاريين الآخرين). وقد قدم للكتاب الطبيب النفساني المشهور توماس سزاسز.

الكتاب الأحدث بالطبع، بتاريخ كتابة هذا العرض، الذي يتناول الحقائق الأساسية العامة حول الفكر الليبرتاري هو (الليبرتارية: مدخل تمهيدي) [نيويورك: المطبعة الحرة، ١٩٩٧]، تأليف ديفيد بوز، نائب الرئيس التنفيذي لمعهد كيتو، وكتاب (ماذا يعني أن يكون المرء ليبرتارياً: تفسير شخصي) [نيويورك: منشورات برودواي، ١٩٩٧]، تأليف عالم الاجتماع تشارلز موراي.

ب ــ تاريخ الحضارة من منظور ليبرتاري:

إحدى طرق فهم تاريخ الحضارة الحديثة هي اعتبارها صراعاً دائماً بين الحرية والسلطة. بهذه الطريقة فهم الحضارة المؤرخ جون إيميريتش إدوارد دالبرغ ـ آكتون، المعروف باللورد آكتون. هناك طبعات عديدة متوفرة من كتاباته إضافة إلى عدد من السير الممتازة. المفارقة الظاهرية هي أن آكتون لم يؤلف كتاباً في حياته وبالذات بسبب ثقافته الواسعة والتي لا نظير لها (فقد قرأ وكتب شروحاً لعشرات الآلاف من الكتب خلال حياته وكان ملماً بطلاقة بعدد مذهل من اللغات). وقد وقع ضحية لخطأ السماح بأن يكون الأفضل عدواً للجيد، لأنه عرف دائماً أنه كان هناك الكثير دائماً مما يمكن تعلمه قبل تدوين آرائه على الورق. تبعاً لذلك فقد عُرف

التاريخ العظيم للحرية الذي خطط له باعتباره «النص التاريخي الأعظم الذي لم يكتب قط»، لكن مجموعات مقالاته ومقابلاته تبلغ عدة مجلدات. ومن أكثر ما يستحق الإشادة من بين أعماله مقالاتُه عن «القومية»، و«تاريخ الحرية في العصور القديمة»، و«تاريخ الحرية في المسيحية»، و«محاضرته الافتتاحية عن دراسة التاريخ»، وكلها متوفرة في طبعة صدرت أخيراً حررها جيه. روفوس فِيرز بعنوان (كتابات مختارة للورد آكتون، المجلد الأول: مقالات في تاريخ الحرية) [إنديانابوليس: الكلاسيكيات الليبرالية، ١٩٨٥]. آكتون هو الذي لخص دراسته لآلاف السنين من التاريخ في العبارات التالية التي أصبحت مشهورة الآن: «تميل السلطة للإفساد، أما السلطة المطلقة فهي فسادٌ مطلق».

ويمكن العثور على تناول شامل للتاريخ باعتباره صراعاً بين الحرية والسلطة في كتابات عالم الاجتماع ألكساندر رستو، الذي عارض الاشتراكيين الوطنيين في ألمانيا ثم ذهب إلى المنفى عندما دمر هتلر آخر بقايا الليبرتارية في القارة الأوروبية. وخلال منفاه، حاول رستو فهم الكيفية التي يمكن بها للفظاعة الجماعية أن تبرز في بلدٍ متحضر مثل ألمانيا، وكانت النتيجة عملاً ضخماً في النظرية الاجتماعية قام ابنه دانكوارت رستو باختصاره وتحريره ونشره باللغة الإنكليزية تحت عنوان (الحرية والهيمنة: نقدٌ تاريخي للحضارة) [نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، ١٩٨٠].

هناك مقاربة أخرى تستند إلى أسس مختلفة تماماً عن تلك التي تستند إليها مقاربات آكتون أو رستو (رغم أن مؤلفها أثر على كليهما) يمكننا أن نجدها في كتابات المؤرخ القانوني الألماني في القرن التاسع عشر أوتو فون غايرك، الذي ميز بين مبادئ الارتباط

(Genossenschaft) وهيمنة السيادة (Herrschaft)، والذي كان يرى أن لكليهما تأثيراً في تشكيل العلاقات الاجتماعية الحديثة. وهناك مجموعة جيدة من المختارات من أعماله في كتاب (المجتمعية في منظورها التاريخي)، تحرير أنتوني بلاك [كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٩٠].

في كل الأعمال المشار إليها أعلاه، تم التمييز بين المجتمع والدولة التي هي نتاجٌ للعنف، والإخضاع والهيمنة. الليبرتاريون يرون إنجازاتٍ مثل سيادة القانون، والحقوق الفردية، والتسامح، والسلام انتصاراتٍ تحققت في كفاح طويل ضد السلطة، وأن مؤسساتٍ مثل حكومة تمثيلية، وفصل السلطات، والمساواة أمام القانون، والمحاكم المستقلة إنما هي وسائل لإخضاع الدولةِ نفسها ـ الجهاز المنَظَّم للفوضى والهيمنة ـ لحكمِ القانون.

وكما أن هناك تاريخاً للدول (الواقع أن الكثير مما يراه معظم الناس «تاريخاً» إنما هو مجرد تدوين زمني للسلطة، الملوك والملكات، البلاطات والانقلابات، والحروب والفتوحات) فإن هناك أيضاً تاريخاً للمجتمع المدني، وللسوق، وللملكية والقانون، وللعمل المنتج والتبادل التجاري، وللتعاون الطوعي. يمكن البدء من نقطة جيدة وهي تاريخ إحياء الحضارة التجارية في أوروبا بعد الفتوحات البربرية، والتي يمكننا أن نجدها في كتاب هنري بايرين، الذي يجدر بالذكر أنه أكثر كتبه جاذبية وتشويقاً، (مدن القرون الوسطى: أصولها ونمو التجارة، ١٩٢٥) [برنستون: مطبعة جامعة برنستون، ١٩٧٤]. وهناك دراسات متعددة لنشوء المجتمعات التجارية ونموّها، وأبرز اثنتين منها هما كتاب روبرت إس. لوبيز (الثورة التجارية في العصور الوسطى، ٩٥٠ ـ ١٣٥٠) [كامبردج: مطبعة جامعة

كامبردج، ١٩٧٦]، والكتاب الذي حرّره جون بريور وروي بورتر (الاستهلاك وعالم السلع) [لندن: روتلدج، ١٩٩٦]. ويمكن العثور على معالجة متطورة وسَلِسة لنشوء «الرأسمالية» في كتاب ناتان روزنبرغ وإل. إي بريدزل الابن (كيف نمت الثروة في الغرب) [نيويورك: منشورات بيسك، ١٩٨٦].

كذلك يمكن العثور على تفسيرات مماثلة حول نشوء المجتمع المدني في كتاب إي. إل. جونز (المعجزة الأوروبية) [كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٨١] الذي يعزو مصدر التقدم الاقتصادي والقانوني في أوروبا إلى التشظية الشديدة للسلطة في تلك القارة، وكتاب هايك الأخير (التصور المهلك: أخطاء الاشتراكية) [شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٨٨] والذي يعرض فيه سرداً شاملاً لظهور حضارة الحرية. أحد الملامح الرئيسية لهذه القصص دور تشظية السلطة في تطوير الحرية الحديثة. التشظيةُ السياسية والحضارةُ التجارية (مع أشكال متحركة من الثروة، كما يؤكد بنجامين كونستانت في مقالته في هذه السلسلة) تخفضُ من تكلفة الفرد للخروج من وضعٍ سياسي قمعي. إذ لأن بوسع الناس الفرار من نظامٍ سياسي ما إلى نظامٍ سياسي آخر، فإن على الحكام والحكام المحتملِين أن يتنافسوا فيما بينهم لحشد قاعدة لهم من دافعي الضرائب أو المحافظة على قاعدتهم الموجودة. إضافة لذلك، فإن السلطة السياسية في أوروبا نادراً ما كانت موحدةً في منطقة واحدة، بل كانت هناك مشاركةٌ فيها (ونزاعٌ حولها!) من جانب الكنيسة والسلطات المدنية ــ خلافاً لما كانت عليه الحال في مناطق أخرى في العالم حيث كان الملك يستحوذ إما على لقب الرئيس الديني أو الإله/الآلهة نفسها، وهو أمر لا يمكن تصوره من وجهة النظر المسيحية ــ اليهودية للدنيا. وبسبب هذه المنافسة في أوروبا بين

الكنيسة والدولة والأنواع المختلفة من السلطات المدنية، فقد أمكن للحرية أن تنمو في «شقوق الاختصاصات القضائية» بين السلطات المختلفة بحيث استطاع الأفراد الإيقاع بين السلطات، ونتج من ذلك عموماً ضمانٌ أكبر لحقوق الأفراد. ويمكن العثور على سرد ممتاز لهذا التاريخ في «التعددية القانونية» و«شقوق الاختصاصات القضائية» في كتاب المؤرخ القانوني هارولد بيرمان (القانون والثورة: تكوين التقاليد القانونية الغربية) [كامبردج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفرد، ١٩٨٣].

ج ـــ الحقوق الفردية الأساسية:

ظل مصدر أو تبرير الحقوق دائماً موضوعاً للجدل بين المفكرين الليبرتاريين. وسواء تعين أن يكون للأفراد حقوقٌ بسبب المنفعة الناجمة عنها، أو لاتساقها مع مقتضيات المنطق المحض، أو لكونها حقاً مقدساً، أو لأي سبب آخر، فإن أهمية ذلك في الواقع قد تكون فقط من أجل النقاش حول أمور تتعلق بسياسةٍ معينة. لكنني بدلاً من النظر إلى أنواعٍ مختلفة من المبررات التي تؤدي إلى الاستنتاج نفسه باعتبارها مشكلة، فإني أفضل النظر إليها باعتبارها آلية «أمان»: إذا كانت أنواع عديدة مختلفة من البراهين غير القاطعة تلتقي عند الاستنتاج نفسه، فإن بوسعنا أن نكون أكثر ثقة بصحتها مما لو كان برهانٌ واحد هو الذي أدى إلى ذلك الاستنتاج بينما تؤدي بقية البراهين لاستنتاجاتٍ أخرى.

على أي حال، فإن جدليات «القانون الطبيعي» والجدليات من «المنفعة»، على سبيل المثال، لم تُعتبرا بشكل عام مناقضتين الواحدة للأخرى، لأن المرء لا يتوصل لفهم الطبيعة إلا بصورة غير مباشرة،

ومن خلال الخبرة، سواء كان ذلك في العلوم الطبيعية أو في العلوم الأخلاقية، والسمةُ المميزة للمؤسسات أو التقاليد الجيدة هي نتائجها الجيدة أو المنفعة منها. الخاصيةُ التي تتصف بها المقاربة الليبرتارية للحقوق والتي تميزها عن المقاربات الأخرى هي أن الحقوق الأساسية «غير قابلة للنقض»، أي أن الحقوق الأساسية ليست منحاً أو مجرد هبات من السلطة ـ سواء كانت هذه السلطة ملكاً أو برلماناً، مسؤولاً حكومياً أو برلمانياً ـ ولكن لها قوة أخلاقية قبل أي ترتيبات سياسية معينة وبمعزل عنها. الحقوق هي ما يجلبه الأفراد للسياسة لا ما يأخذونه منها. عندما تعمل المجتمعات السياسية بصورة صحيحة، فإن ما يحصل عليه الأفراد من السياسة هو ضمان الحقوق، لكن حقوقهم المشروعة السابقة هي ما يدخلونه في الترتيبات السياسية لتصبح مضمونة. الحقوق غير القابلة للنقض هي إذن حقوق مكتسبة لا يمكن أن تصبح خاضعة «لوصفة»، فهي ليست مقررة من جانب شخصيات في السلطة، مثل وصفات الأطباء للدواء، ولا هي معرضةٌ لأن تُنتزع دون أن يشكل ذلك ظلماً.

يمكن العثورُ على مراجعة تاريخية لأصل نظريات الحقوق الطبيعية في كتاب ريتشارد تاك (نظريات الحقوق الطبيعية: أصلها وتطورها) [كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٧٩]. (ومع أن معلومات تاك وأفكاره تثير الإعجاب حقاً، فإن من الممكن استكمال الفائدة من هذا الكتاب من مقالٍ كتبه المؤرخ في جامعة كورنيل بريان تيرني بعنوان «تاك حول الحقوق: بعض مشاكل القرون الوسطى»، مجلة **تاريخ الفكر السياسي**، المجلد الرابع، عدد ٣، شتاء ١٩٨٣. وقد أدلى تاك نفسه بروايته في مقالة «النظرية الحديثة للقانون الطبيعي» في الكتاب الذي حرره أنتوني باغدين (لغات النظرية السياسية في المراحل الأولى لأوروبا الحديثة) [كامبردج: مطبعة

جامعة كامبردج، ١٩٨٧]. وهناك رواية أخرى لفيلسوف بارز هو فريدْ دي. ميللر الابن في كتابه (الطبيعة والعدالة والحقوق في سياسات أرسطو) [أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩٥]؛ يرى فيه أن جذور نظرية الحقوق الحديثة تعود إلى أرسطو، وأن «نظرية لوك بشأن [قانون الطبيعة] تعود مباشرة إلى نظرية أرسطو في العدالة الطبيعية» وأنه يمكن العثور في كتابات أرسطو على نظرية «الحقوق المستندة إلى الطبيعة».

ومما له أهمية خاصة في تاريخ الليبرتارية تلك الإسهامات التي قدمتها «المدرسة السالامانكية» في إسبانيا، التي حدد أعضاؤها الكثير من أسس النظرية الليبرتارية الحديثة حول النظام الطبيعي والحقوق الفردية. وقد ضمَّن الاقتصادي الأرجنتيني أليخاندرو شوفين عرضاً مجملاً جيداً لهذه المدرسة في كتابه (مسيحيون من أجل الحرية: اقتصاديات المرحلة السكولاستية المتأخرة) [سان فرانسيسكو: مطبعة إغناتيوس، ١٩٨٦].

ركز شوفين بصورة رئيسية على الفهم المتطور للتنظيم الذاتي للسوق الحر الذي حققه السكولاستيون الإسبان، لكن هذا التقدم في علم الاجتماع ارتبط وثيقاً بتطور فكرة الحقوق الأساسية والعامة للأفراد في الفلسفة الأخلاقية والقانونية أيضاً. (الأسواق هي ببساطة ما ينشأ عندما تكون للأفراد حقوق مضمونة، بما في ذلك حق التبادل التجاري). ويعود جزء من الاهتمام بمسألة حقوق الأفراد إلى معاملة الهنود في المناطق التي غزاها الإسبان، والتي أثارت أسئلة عميقة حول حقوق السكان الأصليين.

من بين الكُتّاب الذين أسهم دفاعهم عن حقوق الهنود إسهاماً كبيراً

في المفهوم الليبرتاري الحديث للحقوق الأساسية للأفراد، فرانسيسكو دي فيتوريا، الذي كان لمقاله «حول الهنود الأميركيين» تأثير كبير على مُنَظِّري الحقوق الذي جاءوا بعده. هذا المقال موجود في الكتاب الذي حرره أنتوني باغدين وجيرمي لورنس بعنوان (فرانسيسكو دي فيتوريا، كتابات سياسية) [كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٩١]. وقد توصل دي فيتوريا إلى الاستنتاج بأن الهنود لم يكونوا «العبيد الطبيعيين» الذين كتب عنهم أرسطو وأن «البرابرة لهم دون شك أملاك عامة وخاصة حقيقية مثلهم مثل المسيحيين، أي أنه لا يمكن سلب أملاكهم منهم... استناداً إلى أنهم ليسوا سادة حقيقيين». ويستند دي فيتوريا إلى كتابات أحد البابوات ـ المحامين العظام في القرن الثالث عشر وهو إنوسنت الرابع، الذي كان قد أكد على أن حرمان «الكفار» (بمن فيهم اليهود والمسلمون) من حقهم في الحياة أو الحرية أو الملكية كان انتهاكاً للعدالة: «يمكن للكفار التمتع بالسيادة والملكية والحقوق بصورة مشروعة، ودون أن يعد ذلك خطيئةً، لأن هذه الأمور ليست موجودة للمؤمنين فقط، بل لكل مخلوق عاقل كما قلنا». (يمكن العثور على نظريات إنوسنت في المجموعة المميزة التي حررها بريان تيرني بعنوان (أزمة الكنيسة والدولة، ١٠٥٠ ـ ١٣٠٠) [تورنتو، مطبعة جامعة تورنتو، ١٩٨٨] إلى جانب وثائق عديدة أخرى ذات أهمية في تطور الليبرتارية).

وكان من بين الناشطين بشكل خاص في الدفاع عن حقوق الهنود، بارتولومي دي لاس كاساس، الذي دافع عن حقوقهم في مناظرة شهيرة مع خوان غينس دي سيبولبيدا عام ١٥٥٠ (تم نشر آراء لاس كاساس فيما بعد في كتاب؛ راجع كتابه (دفاعاً عن الهنود) حوالي سنة ١٥٥٢. [منشورات دي كالب: مطبعة جامعة شمال

إيلينوي، ١٩٩٢]، والذي لفت فيه ببلاغة نظر القراء الأوروبيين للفظائع التي تُرتكب بحق السكان الأصليين من جانب الغزاة الأوروبيين (راجع كتابه: سرد موجز لتدمير جزر الهند الغربية ١٥٥٢ [بالتيمور: مطبعة جامعة جون هوبكنز، ١٩٩٢]).

نجح الليبرتاريون الأوائل من المدرسة السالامانكية في إرساء دفاع قوي عن حق كل إنسانٍ في الحياة والملكية والحرية، وكان ذلك حقاً أحد الإنجازات الهامة لحضارتنا. وحتى مع أن مبدأ الحقوق الأساسية للأفراد كان عرضة للانتهاك أكثر مما كان واقعاً في الممارسة خلال سنين عديدة، فقد تم ترسيخ هذا المبدأ الذي أدى فيما بعد لإطلاق حركة تحرير العبيد، والمساواة في الحقوق بين الرجال والنساء، وإلى فرض بعض القيود على الأقل في معاملة العجزة الذين كان قدرهم الموت في سنوات سابقة إذا لم يكن من الممكن الاستفادة منهم بوصفهم عبيداً.

نشأت عن هذه التقاليد وتلك النقاشات فكرة أن على الإنسان لكي يكون كائناً أخلاقياً أن يكون قادراً على تحمل المسؤولية عن تصرفاته، وتمت الإشارة إلى ذلك بعبارة «حق الملكية» أو السيادة على الذات، التي ترتب عليها أن للإنسان حقاً في الوفاء بمسؤولياته على أساس أن كلمة «ينبغي» تعني «يمكن». تم التعبير عن هذه الفكرة باللغة الإنكليزية بعبارة «امتلاك الإنسان لشخصه»، وهي فكرة روجت لها شخصيات مثل داعية المساواة الإنكليزي ريتشارد أوفرتون (راجع مقاله في هذه السلسلة)، والطبيب والفيلسوف والناشط الإنكليزي في مجال الحُريات جون لوك (راجع مقالاته في هذه السلسلة). جمع لوك في أُطروحةٍ جذابة طائفةً من الأفكار حول الملكية، والقبول، والتعاقد، وأسس الحكومة المشروعة

وحدودها. لا يمكن حصر مدى تأثير لوك على العالم الحديث وعلى الليبرتارية الحديثة. بيد أن هذا التأثير واضحٌ بالطبع بشكل خاص في إعلان الاستقلال الأميركي، الذي بيّن للعالم بأسره معنى الأفكار الليبرتارية. الكتاب الذي جمع فيه لوك هذه المثل الهامة هو (دراستان حول الحكومة)، اشتملت الأولى منهما بصورة رئيسية على دحضٍ جدلية الاستبدادية المطلقة للسيد روبرت فيلمر، بينما احتوت الثانية على مزيد من آراء لوك حول الحرية الفردية والحكومة المحدودة. اللغة لا تزال قابلة للقراءة بصورة ملحوظة، لكن يُنصح بالحصول على إحدى الطبعات المزودة بَحواش للاستعانة بالملاحظات الهامشية لتفسير ما قد يغمض على القراء المعاصرين. (هناك طرح واضح لأفكار لوك يدحض الانتقادات الموجهة لهذه الأفكار ويعرض تطبيقات على مشاكل وقضايا جديدة ـ ليست متسقة دائماً وبصورة كلية مع المقاربات الليبرتارية ـ يقدمه إيه. جون سيمونز في كتابه (نظرية لوك في الحقوق) [برنستون: مطبعة جامعة برنستون، ١٩٩٢].

خلافاً للتفسيرات التي قدّمها لهذه التطورات مؤرخون اجتماعيون ـ مثل سي. بي. ماكفيرسون الذي ضلَّلَ كتابُه (النظرية السياسية للفردية التملكية) [أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٦٢] آلافاً مؤلفة من طلاب الجامعات ـ فإن فكرة الملكية لم تكن حيلة مراوغة لتبرير ثروة برجوازية ناشئة، بل كانت دفاعاً واضحاً أولاً وقبل كل شيء عن جماعات مثل الهنود الأميركيين المهزومين والمنشقّين الدينيين المضطهدين. (التفسير السخيف لفكرة ملكية الشخص لنفسه كحيلة لتبرير «عدم المساواة الرأسمالية» أعادت صياغتها، انطلاقاً من كتلة من الأخطاء التاريخية، أتراكتا إنغرام في أطروحتها المطولة ضد الليبرتارية بعنوان (نظرية سياسية للحقوق)

[أكسفورد: منشورات كلاريندون التابعة لمطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩٤]. لجهل إنغرام بالسجل التاريخي، فإن عليها أن تعتمد في نهاية المطاف على ما تراه «القبول المبني على الحدس» (ص ٧٥) لفهمها الخاطئ للتاريخ باعتباره جدليةً ضد ملكية الإنسان لشخصه). العلاقة بين فكرة ملكية الإنسان لشخصه (التي يُطلق عليها أحياناً «ملكية الذات») وحرية الضمير يطرحها بوضوح الفيلسوف/ المؤرخ جورج إتش. سميث في دراسته التاريخية «فلسفات التسامح» في كتاب جورج سميث (الإلحاد، وآين راند، وهرطقات أخرى) [بافالو، نيويورك: منشورات بروميثيوس، ١٩٩١].

يمكن تتبع وتفسير تاريخ تطبيق أفكار الملكية على أشياء قابلة للتحويل (الاستخدام الأكثر شيوعاً لمصطلح «ملكية» من قبل الكتاب المعاصرين) في الكتاب المشوق للغاية الذي وضعه الفيلسوف ستيفن باكل بعنوان (القانون الطبيعي ونظرية الملكية: ملاذٌ لهيوم) [أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩١]. وهناك تحديث صدر أخيراً للنظرية قدمه موراي روثبارد في كتابه (أخلاقيات الحرية) [أتلانتك هاي لاندز، نيوجيرسي: مطبعة هيومنيتيز، ١٩٨٢]، والذي يطبق فيه النظرية على طائفة من المشاكل الملموسة.

يميل الوصف الكلاسيكي للحقوق الفردية الوارد في الأدبيات المشار إليها أعلاه إلى التركيز على قضية مسؤولية الفرد عن تصرفاته أو «ملكية الشخص لذاته»، (وهي قضية عاد إليها فريدرك هايك في الفصل المعنون «المسؤولية والحرية» في كتابه (دستور الحرية). وقد أعادت صياغة الفكرة بطريقة أكثر تحليلاً إلى حد ما (بالتركيز على

تحليل المفاهيم أو الجوهر) آين راند والفلاسفة الذين استلهموها. جدليات راند الخاصة بها، المتشظية إلى حدٍّ ما (لأنها مبعثرة في طائفة من مقالاتها المتنوعة) أعاد تركيبها الفيلسوف إيريك ماك في مقالة «العناصر الأخلاقية الأساسية في نظرية راند للحقوق» في الكتاب الذي حرره كلٌّ من دوغلاس جيه. دين يول ودوغلاس بي. راسموزين بعنوان (الفكر الفلسفي لآين راند) [شيكاغو: مطبعة جامعة إيلينوي، ١٩٨٦]. فكرةُ أن الحقوق هي من مقتضياتِ حياة كيانٍ عقلي حي، وهي الفكرة المركزية في فلسفة راند، تم إلقاء مزيد من الضوء عليها في كتاب تيبور ماكان (الأفراد وحقوقهم) [لاسال: إيلينوي: أوبن كورت، ١٩٩١]، وكلاهما يدافعان عن أشكالٍ من «الواقعية الأخلاقية». يؤكد راسموزين ودين يول، وهما يسترشدان بالأخلاقية الأرسطوطالية النيكوماشينية، على أهمية «التوجيه الذاتي» للازدهار الإنساني، وهو موضوع له أيضاً دور في الوصف الفلسفي المختلف نوعاً ما الذي يقدمه الفيلسوف الليبرتاري لورين إي. لوماسكي. في كتابه (الأشخاص، والحقوق، والمجتمع الأخلاقي) [أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٨٧]. يؤكد لوماسكي أن البشر «سُعاةٌ نحو مشاريع»، ولهم الحق في اختيار مشاريعهم الخاصة في الحياة ومتابعتها.

وتستمدّ مقاربةٌ مستنيرةٌ أخرى للحقوق من أفكارٍ مبهمة كان إمانويل كانت رائداً لها، وقد بدأ (إذا أردنا تبسيط الأمور قليلاً) بالحقائق المقبولة في الرياضيات والهندسة الإقليدسية والفيزياء النيوتينية، ثم تساءل عما ينبغي أن يكون صحيحاً في هذه العلوم من أجل توليد المعرفة. وعلى نحوٍ مماثل، تساءل العالم الليبرتاري المتخصص في أخلاقيات المهنة الطبية إتش. تريسترام إنغلهارت الابن ما الذي ينبغي أن يكون صحيحاً للنظام التعددي الموسع أو

المجتمع المدني لكي يكون موجوداً؛ وقدم نظريةً «لطبقتين» من الأخلاق، القواعد المجردة للمجتمع الحر، والتي تقدم مجرد إطار للتعايش الاجتماعي والتعاون، والعادات المادية والقواعد والمتطلبات التي تفرضها أخلاقيات دينية أو فلسفية أو جماعية، والتي توفر محتوى الحياة الأخلاقية. عرض إنغلهارت هذه النظرية في شكلها العام ثم طبّقها على مشاكل وقضايا حقيقية في أخلاقيات مهنة الطب في كتابه (أسس الأخلاقيات الطبية) [أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٨٦]. (مما يلفت الانتباه أن لهذه الجدلية الملتبسة نوعاً من الصلة بجدلية «القاعدة الافتراضية» التي وضعها مفكرون مثل صمويل بفندورف الذي أكد على البعد «الإجتماعي» أساساً لقواعد العدالة: إذا كنت تريد العيش مع أناسٍ آخرين بسلامٍ وانسجام، فإن هناك أشياء معينة لا بد منها مثل الحقوق، وقواعد السلوك القويم، والملكية. راجع كتاب بفندورف (حول واجب الإنسان والمواطن، ١٦٧٣) [كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٩١]. والكتاب الذي حرره كريغ إل. كار (الكتابات السياسية لبفندورف) [أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩٤]).

وثمة عرض يبدأ بطبيعة الحقوق بهذا المعنى مستعيناً بأنظمة متسقة من العدالة يقدمه هيليل ستينر، البروفيسور في جامعة مانشستر، الذي أكد على قضية «التعايشية» بوصفها خاصية ضرورية للحقوق الصحيحة. تشمل مجموعة حقوق قابلة للتعايش فقط تلك الحقوق التي يمكن ممارستها دون أن تترتب نزاعات على ذلك. فالحقوق التي تترتب على ملكية الإنسان لشخصه تفي بهذه المتطلبات، فيما مختلف «حقوق الرعاية» و«الحقوق الوطنية» المزعومة وما إلى ذلك لا تفي بها.

العمل الرئيسي لستينر هو (مقالة حول الحقوق) [أكسفورد: بلاكويل، ١٩٩٤]، وهو عرض مبهر دقيقُ التحليل يؤدي أحياناً إلى نتائج غير متوقعة بما في ذلك عددٌ منها يتناقض مع رؤية الليبرتاريين عادة. (مما يلفت النظر أن ستينر يؤيد ما أصبح يعرف بالموقف «الجورجي» بشأن الأرض والمواد الطبيعية نسبة للاقتصادي هنري جورج في القرن التاسع عشر والذي بموجبه يكون للجميع حقٌّ في حصة متساوية في الموارد المتجددة بصورة طبيعية، بدلاً من تأكيد موقف لوك الذي يقضي بأن للجميع حقاً متساوياً في التملك الحر. وكما يمكن للقارئ أن يتصور بسهولة، فإن اختلافاً بسيطاً في المصطلحات كهذا يؤدي إلى استنتاجات مختلفة للغاية).

هناك فيلسوف معاصر آخر قدم دفاعاً قوياً عن ملكية الإنسان لشخصه أو («ملكية الذات») وهو إيريك ماك، الذي تشمل مقالاته التي تدافع عن هذه المقاربة «الوسيلة النسبية في القيمة، الضوابط الأخلاقية، وملكية الذات» المنشورة في الكتاب الذي حرره كل من آر. جي. فراي وكريستوفر دبليو. موريس بعنوان (القيمة، والرفاه، والأخلاق) [كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٩٣] ومقال «الاكتمال الذاتي، والاعتراف العلمي، والحقوق»، (مجلة ذي مونيست)، مجلد ٧٦، عدد ١ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٣). يُطبِّق ماك مبدأ ملكية الإنسان لذاته على القضية المحددة المتعلقة بما إذا كانت الأرباح الناجمة عن التبادل الطوعي مبررة (فيما يُعتبر إلى حدٍّ ما بحثاً فنياً لعمل الفيلسوف ديفيد غويثر) في مقاله «حقوق المواهب الطبيعية والأرباح الصافية: نقد لغويثر حول الحقوق واقتصاديات الريع» في الكتاب الذي حرره كل من روبين كوان وماريو جيه. ريزو بعنوان (الأرباح والأخلاق) [شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٩٥]. (كذلك يحتوي الكتاب الذي حرره

كوان وريزو أيضاً على أبحاث مهمة حول الحق في كسب أرباح، كتبها الاقتصادي إزرائيل كيرزنر الذي يصور بدقة المفهوم الاقتصادي للربح ويدافع عن قاعدة الامتلاك «من يجد يملك»، وخوان نافيرسون الذي يدافع عن التبادل في السوق والأرباح المتحققة بصورة عادلة إزاء عددٍ من الانتقادات).

وهناك أبحاث أخرى أكدت على المنفعة العامة للحقوق، ومن أبرزها تلك التي تؤكد على الدور المركزي للحقوق في توليد تعاونٍ اجتماعي مفيد. ومن الأمثلة المثيرة للاهتمام على أبحاث من هذا النوع ما ورد في مقالٍ للاقتصادي البريطاني روبرت سغدين بعنوان «العمل، والملكية، وأخلاقية الأسواق» الذي تضمنه كتاب من تحرير كل من بي. إل. أندرسون وإيه. جيه. إتش. لاتام بعنوان (السوق في التاريخ) [لندن: كروم هيلم، ١٩٨٦]. وهناك مقاربة أخرى مماثلة يتخذها الاقتصادي وأستاذ القانون ديفيد فريدمان في مقاله «بيان إيجابي بحقوق الملكية» في كتاب حرره كل من إيلين فرانكيل بول وفريدْ دي. ميللر الابن وجيفري بول بعنوان (حقوق الملكية) [كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٩٤]. ويعرض كلٌّ من سغدين وفريدمان «ملكية الذات» باعتبارها حلاً رئيسياً أو بارزاً لمشكلة من يسيطر على أكثر الموارد «ندرةً»: أنتَ وجسدك.

هناك اعتراضٌ أحياناً على أن يكون للجماعات حقوقٌ أيضاً (أو ربما حتى أن تكون المجموعات مالكة للحقوق الأساسية، وأن الأفراد هم الذين يمكن أن تكون لهم حقوق أيضاً عندما تقرر المجموعات منحها، وهذا يعني، بالطبع، أن هذه الحقوق يمكن انتزاعها مرة أخرى). أخذت هذه القضية مرة أخرى مكان الصدارة في نقاشات حالية حول قضايا مثل «التمييز الإيجابي»، وحقوق القبائل الأصلية،

وقضايا أساسية أخرى. ويقدم العالم السياسي تشاندران كوكاثاس معالجة عميقة ودقيقة لهذه القضية في مقاله «هل هناك أي حقوق ثقافية؟» مجلة (النظرية السياسية)، مجلد ٢٠، عدد ١ (شباط/فبراير ١٩٩٢). (ينتقد الفيلسوف الديموقراطي الاجتماعي ويل كايمليكا زميله كوكاثاس في العدد نفسه المذكور من المجلة، ويردّ كوكاثاس عليه في العدد ٤ من المجلد ٢٠ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٢).

التوسع في الحقوق الأساسية المعترف بها هو إلى حد كبير معيارٌ للحضارة. وأحد أساليب رؤية تاريخ الحرية هو النظر إليه بوصفه تاريخاً للاعتراف بالحقوق في مجموعات تزداد اتساعاً باطّراد. وثمة عرض في هذه السلسلة للكفاح في سبيل حقوق النساء وخصوصاً مقالات ماري ولستونكرافت والشقيقتين غرامكيه، لكن يمكن العثور على مزيد من المعالجات لهذا الموضوع الهام في الكتاب الذي حررته ويندي ماكيلروي بعنوان (الحرية، والأنثوية، والدولة) [نيويورك: هولمز وميير، ١٩٩١]. وتعرض روز لاوب كوسر دفاعاً عن المجتمع الليبرالي الحديث مع التركيز على إمكانية «تعقيد الدور» والتأكيد على تحرير النساء من الأدوار المفروضة عليهن، وذلك في كتابها (دفاعاً عن الحداثة: تعقيدات الدور والاستقلالية الفردية) [ستانفورد: مطبعة جامعة ستانفورد، ١٩٩١]. وهناك عرض حديث للأنثوية الفردية تقدمه جوان كينيدي تايلور في كتابها (استرداد التيار العام: إعادة اكتشاف الأنثوية الفردية) [بافالو، نيويورك: منشورات بروميثوس، ١٩٩٢].

وليس من اللائق اختتام بحث حول أدبيات الحقوق دون الإشارة مرة أخرى إلى العمل الهام لروبرت نوزيك الذي أشرنا إليه في القسم الأول والذي عنوانه (الفوضى، والدولة، واليوتوبيا). هناك

الكثير مما يمكن قوله عن هذا الكتاب الهام والمثير للتحدي، لكن تفسير نوزيك في هذا السياق للحقوق الفردية باعتبارها «قيوداً جانبية» على السلوك المقبول يثير الانتباه بشكل خاص. يعارض نوزيك ما يطلق عليه «منفعية الحقوق»، أي وجهة النظر القائلة بأن ما نحن جميعاً مدعوون إليه أخلاقياً هو تقليل مقدار انتهاكات الحقوق إلى الحد الأدنى، حتى لو تعين علينا إنتهاك حقوق أخرى خلال ذلك. نوزيك، في رده على ذلك، يرى أن حقوق الآخرين تعملُ كقيودٍ على سلوكنا لا ككمية ينبغي زيادتها إلى الحدود القصوى. الحقوق معالمُ أخلاقية هامة لأنها ترشدنا إلى ما يجب علينا فعله أو الامتناع عن فعله. الحقوقُ توجه التصرفات، والأنظمةُ التي تتطلبُ وجهةَ نظرٍ إلهية (كتلك التي تتطلبها الكثير من وجهات النظر حول حقوق الرفاه «الإيجابية»، مع موازنة مختلف الحقوق المتضاربة فيما بينها ــ ومع المصالح الأخرى ــ من جانب جهةٍ بالغة القوة) من الصعبِ اعتبارُها أنظمةً للحقوق على الإطلاق.

د ــ النظام التلقائي:

ربما كان بالإمكان فهم الليبرتارية على النحو الأفضل كنظرية سياسية بوصفها خلاصة نظريتين متعاضدتين، الأولى «معيارية» (تحوي جمل «ما هو واجب») والثانية «إيجابية» (تحوي جمل «ما هو كائن»). النظرية المعيارية هي نظرية تتعلق بحقوق الأفراد؛ أما النظريةُ الإيجابية فهي النظرية التي تبيّنُ كيفية نشوء النظام. لفهم الكيفية التي ترتبط بها هاتان النظريتان، لنتأمل ما يلي: إذا تبيّن أن احترام الحقوق الفردية لن يؤدي إلى النظام والرخاء، بل إلى الفوضى ودمار الحضارة والمجاعة، فإن قليلين هم الذين سيتمسكون بحقوق

مزعومة كهذه، والذين سيتمسكون بها سيُعتبرون أعداء للجنس البشري. الذين لا يستطيعون رؤية النظام إلا عندما يكون هناك عقلٌ قادرٌ على التنظيم الواعي ـ اشتراكيون، شموليون، استبداديون ملكيون، وما شابه ـ يخشون فقط من عواقب كهذه من جانب الحقوق الفردية. ولكن إذا كان بالإمكان الإثباتُ بأن مجموعة كبيرة من الأفراد الذين يمارسون مجموعة من الحقوق «القابلة للتعايش» (كما وصفنا في قسم الحقوق الأساسية أعلاه) لا يولِّدون الفوضى، بل النظام والتعاون والتقدم المطّرد لرخاء البشر، فعندها لن يُنْظر إلى احترام كرامةِ الفرد واستقلاليته فقط بأنه متطابقٌ مع تحقيق التنسيق الاجتماعي والرخاء والحضارة الرفيعة بل بأنه أيضاً شرطٌ أساسي مسبق لتحقيق ذلك. الحقوقُ الفردية والنظام التلقائي هما عناصر مكملة بدرجة عالية لليبرتارية.

يشار عادة إلى دراسة كيفية بروز النظام كنتيجة غير مقصودة لتصرفات العديد من الأفراد باعتبارها دراسة «للنظام التلقائي»، وهذا الحقل من الدراسة هو أحد أهم عناصر تركيبة الفكرة الليبرتارية.

وقد أدرك توماس باين الجاذبية الهائلة لهذه التوليفة من النظام والحقوق، ودافع عن الحقوق الطبيعية والأساسية في كتابه (حقوق الإنسان، الجزء الأول، ١٧٩١) قائلاً بأن: «الحقوق الطبيعية هي تلك التي تتعلق دائماً بحق الإنسان في وجوده». وقد اقترن ذلك في (حقوق الإنسان، الجزء الثاني، ١٧٩٢) بملاحظة لاغتة للنظر للغاية: «خلال ما يصل إلى سنتين بعد بدء الحرب الأميركية، ولمدةٍ أطول في عدد من الولايات الأميركية، لم تكن هناك أشكالٌ مستقرة من الحكومات. كانت الحكومات السابقة قد ألغيت، وكانت البلاد مشغولةً إلى درجة كبيرة في العمليات الدفاعية بحيث

لم يكن ممكناً لها تركيز اهتمامها على تكوين حكومات جديدة؛ ومع ذلك فقد تمت المحافظة خلال هذه الفترة الفاصلة على النظام والتوافق بصورة سليمة كما هي الحال في أي دولة أوروبية» (هذا الجزء مقتبس في هذه السلسلة). مؤيدو السلطة الملكية تنبأوا بالفوضى وانعدام النظام والاضطرابات والدمار الهائل إذا ما تم تحدي ذرة واحدة من السلطة الملكية، ومع ذلك ففي هذه الحالة لم يتم فقط إنهاك سلطة الدولة، بل كانت غائبة كلياً، وواصل الناس ممارسة أعمالهم الزراعية والعمل في الصناعات والتجارة واحترام بعضهم بعضاً والعيش في «نظام وانسجام». وقد ظل التساؤل حول كيف يمكن للأمور أن تسير على هذا النحو موضوعاً للبحث في أوساط المفكرين الليبرتاريين وعلماء الاجتماع.

لم يكن توماس باين، بالطبع، هو أول من ربط بين النظام الطبيعي والحقوق الفردية (فالسكولاستيون الإسبان استكشفوا هذا الميدان قبله بوقت طويل)، لكنه هو الكاتب القوي وواسع الانتشار، أدرك مدى جاذبية الجمع بين نظرية أخلاقية تتعلق بالحقوق الأساسية ونظرية اجتماعية تتعلق بالنظام الطبيعي. التاريخُ الفكري لنظرية النظام الطبيعي استعرضها الاقتصادي الواسع الاطلاع فريدرك هايك في مقالة «نتائج الفعل البشري وليس التخطيط البشري» الذي ورد في كتابه (دراسات في الفلسفة والسياسة والاقتصاد) [شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٦٧] والذي يتتبع فيه هذا الموضوع منذ الأزمنة القديمة حتى العصر الحديث.

كان الالتزام بأسلوب التنظيم الذاتي للسوق الحر الدافع الأهم لتطوير نظام ليبرتاري أو ليبرالي كلاسيكي في الاقتصاد السياسي. وكما لاحظ الكاتب الإنكليزي تشارلز دافينانت في الكتيّب الذي أصدره

عام ١٦٩٥ بعنوان «مذكرة بخصوص الأحوال في إنكلترا»، فإن ضوابط الأسعار لم تكن فعالة لأنه «وليس بوسع قانونٍ آخر إعاقة (ب، وج، ود) من التزود باحتياجاتهم (لأنه) في سياق الحركة التجارية الطبيعية ستجدُ كل سلعةٍ سعرها... السلطةُ العليا تستطيع القيام بأشياء كثيرة، لكنها لا تستطيع تغيير قوانين الطبيعة التي أكثرها أصالةً هو أن على الإنسان أن يحافظ على نفسه». وتُعلق جويس آبلبي على هذه الفقرة ملاحِظةً بأن «الكتّاب الاقتصاديين قد اكتشفوا الانتظامية الأساسية في نشاط السوق الحر. وبينما كان فلاسفة الأخلاق قد ألحوا منذ وقت طويل على أن الحاجة لا تعرف قانوناً، فإن المحللين الاقتصاديين الذين تتبعوا مسألة الأسعار وربطوها بالطلب قد اكتشفوا قانونيةً تامة في الحاجة، وبذلك توصلوا إلى إمكانيةٍ وواقعية. الواقعيةُ هي أن الأفراد الذين يتخذون قراراتٍ تتعلق بأشخاصهم وممتلكاتهم كانوا هم الذين يقررون السعر في السوق. أما الإمكانيةُ فهي أن المنطقية الاقتصادية للمشاركين في السوق يمكن أن توفر للاقتصاد النظام الذي كانت تؤمنه السلطة من قبل». (الفكر والأيديولوجية الاقتصادية في إنكلترا في القرن السابع عشر) [برنستون: مطبعة جامعة برنستون، ١٩٧٨، ص ١٨٧ ــ ١٨٨].

وهناك شخصية عميقة التأثير في تطوير فكرة النظام التلقائي، وغالباً ما اقتبس عنها هايك، هي المفكر الاسكتلندي آدم فيرغسون. وقد أشار فيرغسون في كتابه الشهير الصادر عام ١٧٦٧ إلى أن «الأمم تجد أمامها أحياناً مؤسساتٍ هي في الواقع نتاجٌ لأفعال بشرية، لكنها لم تنجم عن أي تخطيط بشري مسبق». (مقالة في تاريخ المجتمع المدني، ١٧٦٧) [كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٩٥]. ويمكن الاطلاع على نظرة عامة لمساهمات المفكرين في

«الحركة التنويرية الاسكتلندية» في العمل الموجز الذي وضعه رونالد هاموي بعنوان (الحركة التنويرية الاسكتلندية ونظرية النظام التلقائي) [كاربونديل: مطبعة جامعة جنوب إيلينوي، ١٩٨٧].

لم تقتصر دراسة النظام التلقائي على الظواهر الاقتصادية فقط. فمايكل بولاني، وهو كيميائي بارز، وجد نفسه مدفوعاً لرفض الاشتراكية والإيمان بليبرالية السوق الحر لإدراكه بأن نظام العلم لم يكن مخططاً ولا يمكن أن يتم «تخطيطه». وعندما أعلن المفكرون الاشتراكيون ـ إعتادوا أن يفعلوا قبل انهيار النموذج الاشتراكي ـ بأنه بموجب «العِلم المُخطَّط»، سيتم اكتشاف كذا وكذا في العام كذا، وأن حقيقة أخرى أو نظرية أو مبدأً سيتم اكتشافها في العام الذي يليه، وكل ذلك وفقاً لخطة عقلانية للمجتمع، أدرك بولاني أن هذا النوع من التخطيط أو الهندسة الاجتماعية كان شيئاً سخيفاً، وأن المرء لا يستطيع ببساطة أن يخطط التقدم الاقتصادي. التقدم الاقتصادي لا يعمل ببساطة بهذه الطريقة كما كان بولاني يعرف من خلال تجربته الشخصية. وقد استخدم بولاني ذكاءه الحاد لفهم الكيفية التي ينشأ بها النظام كنتيجة غير مقصودة للفعل البشري مع إشارة خاصة إلى العلوم الطبيعية ـ ولكن ليست مقصورة عليها ـ وذلك في مقالاته المجموعة تحت عنوان (منطق الحرية) [شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٥١]. وهناك مفكر ليبرالي كلاسيكي وفيلسوف آخر في العلوم هو السير كارل بوبر الذي أوضح أن الفكرة القائلة بأن بوسع المرء أن يتنبأ بالمعرفة التي سيحصل عليها مستقبلاً وفقاً للطريقة التي أصر عليها الاشتراكيون، إنما هي فكرة غير متماسكة فلسفياً: إذا كان بوسع المرء التنبؤ بالمعارف التي سيحصل عليها مستقبلاً، فإنه سيكون عارفاً لها أصلاً، وستختفي فكرة الاكتشافات ببساطة. (انتقد بوبر فكرة التنبؤ

التاريخي في كتابه الرائع (جرب المفاهيم التاريخية) [بوسطن: مطبعة بيكون، ١٩٥٧]؛ وظهر نقده للفلسفة الجماعية في كتاب (المجتمع المفتوح وأعداؤه) [برنستون: مطبعة جامعة برنستون، ١٩٥٠] والذي كان إلى حدٍّ كبير نقداً لأفلاطون، وهيغل، وماركس. هناك مقالات أخرى حول الحرية والمجتمع المفتوح ظهرت في كتاب (الحدس والتفنيد: نمو المعرفة العلمية) [نيويورك: هاربر آندرو، ١٩٦٨]، وخصوصاً منها المعنونة (الرأي العام والمبادئ الليبرالية) و(اليوتوبيا والعنف)). وقد وظّف الصحافي جوناثان راوش جدلياتٍ غذتها معلوماتٌ مستقاة من فحصٍ لتاريخ العلم ضد كل من محاولات «المتشددين» و«الملتزمين باللياقات السياسية» لتقييد حرية التعبير، في كتابه (محققون ودودون: الهجمات الجديدة على الفكر الحر) [شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٩٣].

وحوَّل القانوني المرموق برونو ليوني انتباهه إلى موضوع القانون نفسه ـ النموذج الأساسي للنظام القائم على لغة الأمر، في النظرة الشاملة لأعداء الليبرتارية ـ كأسلوبٍ للنظام التلقائي. وقد تم جمع بعض محاضراته ومقالاته الأكثر أهمية باللغة الإنكليزية في كتاب بعنوان (الحرية والقانون) [طبعة ثالثة؛ إنديانابوليس: مطبعة الحرية، ١٩٩١]. (تستحقّ الاهتمام بشكل خاص مقالته «القانونُ مطلباً فردياً»). ويمكن تتبع جذور جزء كبير من العلم الذي أصبح يطلق عليه «القانون والاقتصاد» إلى أعمال ليوني ومفكرين ليبرتاريين آخرين (مثلاً رونالد كوز الحائز جائزة نوبل والذي سنتحدث عن عمله في صحفات تالية)، وقد ركز هذا العلم على فهم تطور الكيفية التي تشكل بها السوق عبر الزمن عن طريق التقاليد والمؤسسات القانونية كالمُلكية والتعاقدات، دون أن يكون ذلك «تخطيطاً» من جانب أي أحد. وهناك كميات هائلة من الأدبيات

العلمية ظهرت في العقود الأخيرة، لكن هناك عرضاً أساسياً عاماً يقدمه الاقتصادي الآيسلندي ثرين إيغرتسون في كتابه (السلوك الاقتصادي والمؤسسات) [كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٩٠] ومثله كاتب آخر هو أوليفر ويليامسون في كتابه (المؤسسات الاقتصادية للرأسمالية) [نيويورك: المطبعة الحرة، ١٩٨٥].

كذلك هناك قدر كبير من الأدبيات التي تستخدم الأدوات الرياضية والمفاهيمية المسماة «نظرية اللعبة الرياضية» أو الدراسة المنهجية للتفاعل الاستراتيجي في دراسة ظهور النظام التلقائي والتعاون. ويمكن العثور على مدخل جيد بشكل خاص لهذه المواضيع في كتاب الاقتصادي الإنكليزي روبرت سغدين (اقتصاديات الحقوق، والتعاون، والرعاية) [أكسفورد: باسل بلاكويل، ١٩٨٦] والذي يوفر أيضاً مدخلاً جيداً لغير المتخصصين إلى أساليب «نظرية اللعبة» وأفكارها (يقدم سغدين على نحوٍ ما تحديثاً بارعاً لأعمال ديفيد هيوم بشأن ظهور النظام التلقائي).

وهناك مقاربة أكثر فنيةً وتحدياً رياضياً للذهن في كتاب مايكل تايلور (إمكانية التعاون) [كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٨٧]. ويمكن العثور على استخدامٍ ريادي لنظرية الألعاب باستخدام مباريات كمبيوترية بين استراتيجياتٍ مبرمجة لدراسة الكيفية التي يمكن أن ينشأ بها التعاون حتى في ظل ظروفٍ محددة غير مواتية (المعروفة بـ«مأزق السجين») في كتاب العالم السياسي روبرت أكسيلرود (تطور التعاون) [نيويورك: منشورات بيسك، ١٩٨٤].

الدراسةُ الأكثر منهجية للنظام التلقائي أنجزها الاقتصاديون، وقد وضع أعمالهم على مسارها الصحيح آدم سميث الذي استخدم تشبيه «اليد الخفية» (الذي أصبح مُصطلحاً بازراً في دراسة هذا الموضوع) وذلك في كتابه (بحثٌ في طبيعة وأسباب ثراء الأمم، ١٧٧٦) الذي يصف فيه «كيف يجد الإنسان نفسه منقاداً للسعي نحو هدف لم يكن جزءاً من مقصده». وبذلك وضع سميث الكثير من أجندات البحث العلمي الاقتصادي للقرنين التاليين. ومن الأعمال التي تستحق الانتباه بشكل خاص والتي ساعدت في وضع العلوم الاجتماعية الحديثة على أسس راسخة وأكدت تتبع أصل الأساليب المعقدة للنظام إلى تصرفات الأفراد، كتاب الاقتصادي النمساوي كارل مينغر (مشاكل الاقتصاد وعلم الاجتماع، ١٨٨٣) [إيربانا: مطبعة جامعة إيلينوي، ١٩٦٣].

لا تقتصر فكرة النظام الطبيعي، حتى في دراسة الظواهر الاقتصادية، على دراسة نظام الأسعار في اقتصاد السوق، بل امتدت لتشمل مؤسسة النقد نفسها التي يتم من خلالها التعبير عن نسبة الأسعار. وقد بيّن مينغر في كتابه (مبادئ الاقتصاد) [نيويورك: مطبعة جامعة نيويورك، ١٩٨١] كيفية ظهور النقود كمُنتج جانبي غير مقصود للمقايضة، وبذلك جعلت من الممكن إجراء أشكال من التبادلات الأكثر تعقيداً. كذلك ظهرت مؤسساتٌ توفر أدوات نقديةً أكثر تعقيداً مثل العملة الورقية كمنتجاتٍ جانبية غير مقصودة أيضاً لتعاملات الادخار والإقراض. ويتقصى الاقتصادي لورنس وايت تاريخ «العمل المصرفي الحر» الذي ظهرت فيه أنظمةُ نقدٍ تلقائية وأساليب معقدة في التنسيق الاقتصادي كنتائج للتفاعلات الطوعية، وذلك في كتابه (العمل المصرفي الحر في بريطانيا: النظرية، والتجربة، والمناقشة ١٨٠٠ ـ ١٨٤٥) [كامبردج: مطبعة جامعة

كامبردج، ١٩٨٤]. وأجرى الاقتصادي جورج سيلغن تحليلاً اقتصادياً للعمل المصرفي الحر في كتابه (نظرية المصارف الحرة: عرض النقد في ظل إصدار تنافسي للأوراق النقدية) [توتوا، نيوجيرسي: منشورات رومان وليتلفيلد، ١٩٨٨]. (يقدم كلٌّ من وايت وسيلغن دليلاً على أن أنظمة المصارف الحرة توفر استقراراً كبيراً، دون دوراتٍ اقتصادية، أكثر من أنظمة المصارف المركزية التي تسيطر عليها الدولة). هذه الدراسات للمصارف الحرة مهمة ليس فقط لأنها تبين إمكانية قيام مجتمع لا يكون فيه من الضروري للدولة أن تتحكم في «المرتفعات المسيطَرة» على الاقتصاد، مع كل احتمالات إساءة الفساد والاستخدام التي تمثلها السلطة، بل لأنها تبين أيضاً أن من الممكن للنظام أن ينشأ ـ وهو ينشأ فعلاً ـ بالذات عند النقطة التي يُفترض فيها استحالة ذلك.

وفّرت أهمية الوجود الدائم والعلني لنظام الأسعار في اقتصاد السوق حقلاً خصباً للاقتصاديين المهتمين بدراسة النظام التلقائي (انظر المقالة الهامة لهايك «استخدام المعرفة في المجتمع» في هذه السلسلة)، ومن المفهوم تبعاً لذلك أنه كان ينبغي للدراسة المنهجية للنظام التلقائي أن تصل إلى درجة أعلى من التطور في هذا المجال، لكن لا ينبغي لهذا أن يعمينا عن أهمية النظام التلقائي في القانون والأخلاق وأنواع عديدة أخرى من التفاعلات الإنسانية.

هـ ـ الأسواق الحرة والمؤسسات الطوعية:

قد يساعد درس نظام السوق وأهميته في الفكر الليبرتاري إذا ما نظرنا إليه في ضوء مشكلة النظام التلقائي التي فحصناها في الفصل السابق. الاشتراكيون ينظرون إلى الأسواق وانعدام النظام والفوضى

وغياب الضبط العقلاني، ويصرون على أن العقلانية تتطلب ببساطة فرض الدولة النظامَ على هذه الأساليب الفوضوية. وقد شكى كارل ماركس نفسه من «فوضى الرأسمالية»، وهي شكوى أصبحت سمة عامة تقريباً لكل الانتقادات التي وُجِّهت لاقتصاد السوق الحر. وكانت المعالجة التي طرحتها هذه الانتقادات هي، بالطبع، استبدال الأسواق بشكل من أشكال توجيه الدولة.

مسألةُ ما إذا كان يمكن للاشتراكية حقاً إيجاد نظامٍ بدلاً من الفوضى، أثارها لودفيغ فون ميزس في مقالته الصادرة عام ١٩٢٠ بعنوان: «حسابات اقتصادية في الدولة الاشتراكية» وقد وردت هذه المقالة إلى جانب مقالات أخرى في الكتاب الذي حرره فريدرك هايك بعنوان (التخطيط الاقتصادي الجماعي: دراسات نقدية للإمكانات الاشتراكية، ١٩٣٥) [منشورات أوغستوس إم. كيلي، كليفتون، نيوجيرسي، ١٩٧٥]. يرى ميزس في هذه المقالة وفي عمله اللاحق (الاشتراكية: تحليل اقتصادي واجتماعي، ١٩٢٢) [لندن: منشورات جوناثان كيب، ١٩٣٦، ١٩٥١] أن المخططين الاشتراكيين لا يستطيعون تقرير الكيفية التي سيحققون بها الأهداف التي حددوها، لأنه لن يكون بوسعهم معرفة ما هو الأسلوب الأقل تكلفة في الإنتاج في غياب الأسعار (أو نسب التبادل) التي تتولد من خلال تبادل حقوق الملكية في السوق. وخلص إلى القول بأن «الاشتراكية هي إلغاءٌ للاقتصاد القائم على إعمال العقل». أدى هذا التحدي للاشتراكية بصورة طبيعية إلى ازدياد الاهتمام بالكيفية التي يحل بها السوق مشاكل الحسابات الاقتصادية، وهي مسألة تناولها هايك في مقالته «استخدام المعرفة في المجتمع» الواردة في هذه السلسلة، ودَمَجَ فهم اقتصاد السوق في الفكرة العامة للنظام التلقائي، وهو ما كنتُ قد أكدتُ في

الفقرات السابقة على أهميته المركزية لليبرتارية الحديثة. (هناك معالجات جيدة أخرى لمسألة الحسابات الاشتراكية تشمل كتاب دون لافوي (المنافسة والتخطيط المركزي: إعادة النظر في مناقشة الحسابات الاشتراكية) [كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٨٥] وكتابه الأكثر انتشاراً وأسهل استيعاباً (التخطيط الاقتصادي القومي: ماذا بقي منه؟) [كامبردج، ماساتشوستس: منشورات بللينغر، ١٩٨٥]، إضافة إلى كتاب رامزي ستيل (من ماركس إلى ميزس) [لاسال، إيلينوي: أوبن كورت، ١٩٩٢]، فيما بحث توماس سويل مشكلة كيفية استخدام المعلومات المبعثرة في أنظمة اجتماعية معقدة بحثاً تفصيلياً في كتابه (المعرفة والقرارات) [نيويورك: منشورات بيسك، ١٩٨٠].

وهناك عدد من الأطروحات الاقتصادية توفر للقارئ تعريفاً مفصلاً بفهم اقتصاد السوق إضافة إلى ما توفره العديد من الكتب الاقتصادية الأكاديمية المتميزة. ومن المستحيل أن نفي هذه الكتب حقها أو حتى مجرد المرور مر الكرام على الأدبيات الاقتصادية الموجودة حالياً، غير أن هناك عدداً قليلاً من الأعمال الكبرى التي تستحق انتباه المهتمين باستكشاف الاقتصاد السياسي الليبرتاري، وأولها كتاب لودفيغ فون ميزس (الفعل البشري: أطروحة حول الاقتصاد) [نيوهافين: مطبعة جامعة ييل، ١٩٤٩ وطبعات عديدة لاحقة]، وهي أكثر من مجرد كونها أطروحة في الاقتصاد. فميزس يعرض وجهة نظر منهجية لمشاكل النظام الاجتماعي، من علم النفس إلى نظرية رأس المال. وهناك عملٌ آخر تمت كتابته بطريقة بحثية تقليدية مماثلة ويقتفي خطى ميزس هو كتاب موراي روثبارد (الإنسان، والاقتصاد، والدولة) [لوس أنجلوس: ناش، ١٩٧٠]، والذي سيجده معظم القراء الأميركيين، على الأرجح، أقل صعوبة

من كتاب ميزس الذي كان قد كُتب بالألمانية أصلاً ويتسم بخصائص مفكرٍ أوروبي متميز. وكتب روثبارد أيضاً بحثاً مكملاً لأطروحته بعنوان (السلطة والسوق: الحكومة والاقتصاد) [طبعة ثانية؛ كانزاس سيتي، ميزوري: شيد، آندروز، ومايكل، ١٩٧٧] والذي ركز فيه على دراسة التدخل الحكومي.

ولعل أفضل كتاب لمن يبغي دراسة الاقتصاد لأول مرة هو كتاب هنري هازلت الموجز والممتاز الصادر عام ١٩٤٦ بعنوان (الاقتصاد في درسٍ واحد) [طبعة ثانية؛ نيو روشيل، نيويورك: دار آرلنغتون، ١٩٨٥] الذي يُحدِّث فيه ويطبق أفكار الاقتصاديين الكلاسيكيين الكبار على قضايا السياسة المعاصرة. للأسواق خاصية مدهشة في الطريقة التي تتغلب فيها على المشاكل العنصرية والقبلية والعصبيات غير العقلانية ويمكنها أن تستبدل حالة من العداء والحروب بحالة من الصداقة والسلام. وكما كان فريدرك هايك مولعاً باستقصاء معنى فِعل καταλλασσω (katalláso) باللغة اليونانية القديمة، فإن هذا الفعل يعني ترحيب المرء بالضيف في قريته، أو المصالحة، أو تحويل العدو إلى صديق، أو التبادل التجاري. وقد لاحظ المؤرخ جيوفري باركر في دراسته للثورة الهولندية على سياسات الضرائب والسياسات الدينية للملك الإسباني، بأنه كان هناك «معارضةٌ عنيفة لسياساته، لأن كثيراً من الهراطقة جاءوا للتجارة في أنتويرب بحيث إن ازدهارها كان سينهار لو تم إجراء تحقيقٍ وطني في الموضوع»، (الثورة الهولندية) [نيويورك: فايكنغ بنغوين، ١٩٨٨، ص ٤٧].

وبالرغم من لغة «نظام السوق» و«حروب الأسعار»، فإن السوق هو منتدىً للإقناع الطوعي، كما يؤكد آدم سميث في «محاضرات

حول القانون» في بحثه لنظام الأسعار: «إذا كان لنا أن نحقق في المبدأ الذي تستند إليه العملية التجارية في عقل الإنسان، فمن الواضح أنه الميل الطبيعي لدى كل إنسان في إقناع الآخرين. فعرضُ سعر شلن، الذي يبدو لنا بسيطاً وواضح المعنى إلى حد كبير، إنما هو في الواقع عرضٌ لرأيٍ نقنع فيه أحداً بفعل شيءٍ ما باعتبار ذلك في صالحه». (آدم سميث: محاضرات في القانون) [إنديانابوليس: كلاسيكيات الحرية، ١٩٨٢، ص ٣٥٢].

يقال غالباً بأن الأسواق ملائمة للكثير من الأغراض أو حتى لمعظمها، لكنها قاصرة بصورة منهجية ولا بد من استكمالها أو تجاوزها بسلطة إكراهية من جانب الدولة. مقاربةُ «قصور السوق» هذه ترى أن على الدولة إما أن تتدخل لتغيير شروط التجارة لإنتاج وتبادل سلعٍ وخدماتٍ معينة (ما يشار إليه عادة، بصورةٍ مُضلِّلة إلى حدٍّ ما، باعتباره «تنظيماً»)، أو أن تقومَ هي نفسُها بإنتاج السلع والخدمات (التي يشار إليها عادة بـ«السلع العامة»).

يمكن العثور على تطبيقٍ مفيد للرؤى المكتسبة من النقاش حول الحسابات الاشتراكية للتدخلات التنظيمية الحكومية في اقتصاد سوقٍ أساساً، في مقال إزرائيل كيرزنر بعنوان «أخطار التنظيم» في كتابه (الاكتشاف والعملية الرأسمالية) [شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٨٥] الذي يؤكد أن التنظيمات الإكراهية من جانب الدولة تعوق عمليات الاكتشاف في السوق. إضافة لذلك، فهناك قدر هائل من البحث التجريبي المنشور حول مسألة «فشل الحكومة» والعواقب السيئة على المستهلكين بسبب تعليمات الهيئات التنظيمية الحكومية. (يمكن زيارةٍ إلى المكتبة لتصفح مجلات مثل مجلة **الاقتصاد السياسي**، أو مجلة **الاقتصاد والقانون** أو مجلة **المراجعة**

الاقتصادية الأميركية أو مجلة **كيتو** أو مجلة **الخيار العام** أو أي مجلات أخرى مماثلة أن يأخذ القارئ فكرة عن الأدبيات المتوفرة في هذا المجال). وهناك بعض المواضيع الرئيسية المستمدة من هذه الطائفة الواسعة من الدراسات حول قصور الحكومة والبدائل التي توفرها الأسواق الحرة يعرضها بطريقة مشوقة كتاب (حرٌّ في الاختيار) [نيويورك: هاركورت بريس جوفانوفيتش، ١٩٨٠]، تأليف ميلتون وروز فريدمان، وخصوصاً الفصول المعنونة: «من يحمي المستهلك؟» و«من يحمي العامل؟».

مسألةُ السلع العامة التي تلعب دوراً كبيراً في تبرير الإكراه الحكومي، ولَّدت أيضاً كمية كبيرة من الأدبيات، التي تشكك في قدرة الدولة على إنتاج سلع عامة جيدة، وتكشف في الوقت نفسه كيف أن النظام الطوعي ينجح في إنتاج سلعٍ عامة. السلع العامة تُعَرَّف بشكل عام بالإشارة إلى خاصيتين: عندما يتم إنتاجُ سلعةٍ عامة فقد يكون من المكلفِ استثناء غير المشاركين بها في الاستمتاع بها (تكاليف الاستثناء)، واستهلاكُ السلعة من شخصٍ واحد لا يقلل من استهلاكها من شخصٍ آخر (الاستهلاك غير التنافسي). لسنواتٍ طويلة ظل النموذج الذي يُضرب مثلاً لسلعةٍ عامة لا يمكن إنتاجها في السوق هو منارة إرشاد السفن التي ترسل أشعتها ليراها الجميع سواء دفعوا مقابل استخدامها أم لا (لا يمكن منع غير الدافعين من استخدامها)، ورؤية الأشعة لا تعني بالضرورة «نقص» كمية الضوء التي يمكن لآخر رؤيتها (تنافس غير استهلاكي). هذه الحالة المعيارية فحصها رونالد كوز، الحاصل على جائزة نوبل في الاقتصاد، في مقاله الكلاسيكي بعنوان «المنارة في الاقتصاد» (مجلة **القانون والاقتصاد**، مجلد ١٧، عدد ٢ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٤) والذي أعيدت طباعته في كتاب رونالد كوز (الشركة،

والسوق، والقانون) [شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٨٨]، والذي درس فيه التاريخ الحقيقي لإنشاء المنارات البحرية من جانب مستثمرين خاصين في إنكلترا وتوصل إلى الاستنتاج بأنه «لا ينبغي للاقتصاد أن يستخدم المنارة مثالاً على خدمة لا يمكن تقديمها إلا من جانب الحكومة». هناك أمثلة عديدة مماثلة، إلى جانب مقالات كلاسيكية حول الموضوع (بما في ذلك الحجة الهامة لبول ساموليسون بشأن تقديم الدولة للسلع العامة)، جمعها تايلر كواين في كتابه (السلع العامة وقصور السوق: تحليل نقدي) [نيوبرونزويك؛ نيوجيرسي: منشورات ترانسأكشن، ١٩٩٢] الذي ربما كان أفضل كتاب مقالات حول هذا الموضوع.

ومن الكتب التي تناولت الجوانب الاقتصادية إلى جانب المسائل الأخلاقية بشأن النزاهة والعدالة، كتاب أنتوني دي جاساي بعنوان (عقود اجتماعية، سفرة مجانية: دراسة لمشكلة السلع العامة) [أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٨٩]، وكتاب ديفيد شميتز (حدود الحكومة: مقال حول جدلية السلع العامة) [بولدر، كولورادو: مطبعة ويست فيو، ١٩٩١]. أحد المواضيع الفرعية للسلع العامة يختص بالبيئة وقد أصبحت «اقتصاديات البيئة» ذات أهمية كبيرة في السنوات الأخيرة حيث ظهر الكثير من نقاشات السياسات بشأن الدور الصحيح للحكومة في هذا المجال. وقد أخذ رونالد كوز، مرة أخرى، قسطاً كبيراً من أجندة البحث في هذا المجال من خلال مقالة «مشكلة التكلفة الاجتماعية» (مجلة **القانون والاقتصاد**، ٣ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦٠)؛ والذي أعيدت طباعته في (الشركة، والسوق، والقانون)، والذي بيّن فيه أن مشكلة العوامل «الخارجية» (الدخان يعتبر عادة «عاملاً خارجياً سلبياً» لأنه يضر الناس الذين لا يشكلون جزءاً من القرار في إنتاج الدخان) يمكن

فهمها بمعنى افتقارٍ لحقوق الملكية؛ معظمُ مشاكل العوامل الخارجية تنشأ عن عجز الحكومة عن وضع تعريفٍ واضح لحقوق الملكية أو الدفاع عن هذه الحقوق. ومن الكتب الممتازة والريادية المشوقة في موضوع اقتصاديات البيئة، والتي تَستخدمُ مقاربة حقوق الملكية، كتاب (بيئية السوق الحر) [سان فرانسيسكو: معهد البحث الباسيفيكي، ١٩٩١]، تأليف تيري آندرسون ودونالد ليل.

هناك اعتراضٌ هام أُثير حول الأسواق وهو أنها تعجز عن توليد «توزيعٍ» صحيحٍ للدخل: الأسواقُ غير عادلة، أو أنها تولِّدُ توزيعات للثروة غير متوازنة سياسياً، أو أنها مسؤولةٌ عن «جعل الأغنياء أكثر غنىً، والفقراء أكثر فقراً». هناك قضايا كثيرة ترتبط بهذه الادعاءات، لكن هناك عملين تحليليين جيدين لأخلاقيات إعادة التوزيع استخدما المنطق الاقتصادي غير أنهما أغفلا الجانب العملي لحوافز الإنتاج عندما تؤخذ ثمار عمل الإنسان منه، وهذان العملان هما: مقالٌ ممتاز للعالم السياسي الفرنسي برتراند دي جوفينيل بعنوان (أخلاقيات إعادة التوزيع) [١٩٥١؛ أنديانابوليس: مطبعة الحرية] (المقال مقتبس في هذه السلسلة)؛ ومقالٌ للاقتصادي الألماني لودفيغ لاخمان بعنوان (اقتصاد السوق وتوزيع الثروة) في كتاب (رأس المال، والتوقعات، وعملية السوق) [تحرير والتر إي. غريندر؛ كانزاس سيتي، ميزوري: تشيد آندروز وماكميل، ١٩٧٧]، والذي يميز فيه لاخمان بين «الملكية» وهي مفهومٌ قانوني، و«الثروة» وهي مفهوم اقتصادي. الثروة، كما نعرف جميعاً، قد تتغير كثيراً دون أن تتغير الملكية ذاتها، حيث إن قيمة الملكية قد ترتفع أو تنخفض وفق تقييم الآخرين وتقديراتهم للكيفية التي يستفيدون منها في مشاريعهم الإنتاجية. وهكذا، وكما يبين لاخمان، فإن «عملية السوق... هي عمليةُ توازن. عمليةُ توزيع الثروة، في اقتصاد السوق،

تجري طيلة الوقت بطريقةٍ تبهتُ بالمقارنةِ أمامَها العملياتُ ذات المظهر الخارجي المشابه التي اعتاد السياسيون العصريون على الدعوة إليها».

بالطبع، يمكن للمحاولات الرامية إلى تبديل الأنماط الدائمة التغير لامتلاك الثروات عن طريق القوة، من خلال الضرائب والأشكال الاكراهية الأخرى لإعادة توزيع الملكيات، أن تؤدي إلى عواقب سيئة كما يتبين من التجربة المعاصرة مع دولة الرعاية. وقد أجرى عالم الاجتماع تشارلز موراي دراسة تجريبية دقيقة لتأثيرات إعادة التوزيع على الفقراء في أميركا ونشر دراسته الريادية في كتاب بعنوان (التراجع: السياسة الاجتماعية الأميركية ١٩٥٠ ـ ١٩٨٠) [نيويورك، منشورات بيسك، ١٩٨٤] والذي أشار فيه إلى ازدياد الإتكالية وتفسخ حياة الأسر والمجتمع المدني بسبب دولة الرعاية. لم تضعف دولة الرعاية مؤسساتٍ مثل الأسرة فقط، بل إنها ألغت بصورة منهجية مؤسسات عديدة أخرى في المجتمع المدني كان لها دور في مساعدة الفقراء وتعزيز التضامن في المجتمع. وقد حظي تاريخ «العون المتبادل» الذي ظل مهملاً لمدة طويلة بانتباهٍ متجدد، ويعود الفضل جزئياً في ذلك إلى البحث التاريخي المتأني الذي أجراه المؤرخ والعالم السياسي البريطاني ديفيد غرين، وبشكل خاص في دراسته عن توفير العناية الطبية الطوعية في بريطانيا بعنوان (مرض الطبقة العاملة والمؤسسة الطبية: المساعدة الذاتية في بريطانيا من منتصف القرن التاسع عشر حتى عام ١٩٤٨) [نيويورك: مطبعة سانت مارتين، ١٩٨٥] والتي بيّن فيها كيف كافحت فيها المنظمات الشعبية البروليتارية في سنوات سابقة ضد إضفاء صبغة اجتماعية على العلاج الطبي، إضافة إلى دراسته اللاحقة أخيراً (إعادة اكتشاف المجتمع المدني: إعادة اكتشاف الرعاية العامة دون

سياسة) [لندن: معهد الشؤون الاقتصادية، ١٩٩٣]. المشهد الأميركي قام بدراسته المؤرخ ديفيد بيتو، خصوصاً في مقالة (عون متبادل للرعاية الاجتماعية: حالة المجتمعات الأخوية الأميركية) [مجلة **المراجعة النقدية**، عدد ٤، خريف ١٩٩٠]، وكذلك ريتشارد كورنيي في كتابه (استعادة الحلم الأميركي: دور الأفراد العاديين والمشاركة الطوعية) [نيوبرونزويك، نيوجيرسي: منشورات ترانساكتن، ١٩٩٣]. المجتمع الحر، كما بيّن كورنيي وآخرون، هو مجتمع يتسم بالعلاقات الطوعية التي تُعتبر المبادلات التجارية أحد أصنافها فقط. طائفة واسعة من المنظمات ممكنة وشائعة في ظل الحرية، بما في ذلك الجمعيات الخيرية، وجمعيات العون الذاتي (مثل جمعية مقاومة إدمان الكحول، وهي مؤسسةٌ للشافين من الإدمان على الكحول يساعد بعضهم بعضاً في التغلب على نقاط ضعفهم)، والمؤسسات الدينية، ومنظمات كثيرة أخرى. ومثلما أن الاشتراكية تحرم المؤسسات الربحية من إنتاج السلع، كذلك تحرم دولة الرعاية منظمات العون المتبادل، والعائلات، والكنائس، والمنظمات الأخوية من إنتاج التضامن، والحركة الاجتماعية الصاعدة، والعناية بالأقل حظاً.

أحد التطبيقات الهامة بشكل خاص لفهم الأسواق هو إدامةُ التوافق والانسجام في أمة من الأجناس والأديان والسلالات والقوميات المختلفة. وحيث إن الأسواق هي منتدياتٌ للإقناع، فإنها تشكل أيضاً فرصاً للتعاون السلمي. وهناك مدخلٌ جيد للتحليل الاقتصادي لعلاقات الشعوب في كتاب الاقتصادي والمؤرخ توماس سويل (الأسواق والأقليات) [نيويورك: منشورات بيسك، ١٩٨٢]. ويدرس وولتر ويليامز التأثيرات المؤذية للأقليات الناجمة عن تدخل الدولة في السوق في كتابه (الدولة ضد السود) [نيويورك:

ماكغروهيل، ١٩٨٢]. وتقدم المؤرخة الاقتصادية جينيفر روباك تاريخ قوانين «جيم كراو» التي فصلت بالقوة بين الأميركيين الأفريقيين والبيض وأبعدت الأميركيين الأفريقيين «إلى مؤخرة الحافلة»، وذلك في عددٍ من الدراسات التي شملت «قانون العمل الجنوبي في عهد جيم كراو: استغلالي أم تنافسي؟» (مجلة **المراجعة القانونية** في جامعة شيكاغو، عدد ٥١، خريف، ١٩٨٤)، و«الاقتصاد السياسي للفصل العنصري: حالة الفصل في الحافلات العامة» (مجلة **التاريخ الاقتصادي** عدد ٤٦، كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٦). ودرس أستاذ القانون ديفيد بيرستاين في دراسته المعنونة «جذور الطبقة الدنيا: تراجع قوانين عدم التدخل وبروز تشريعات العمالة العنصرية» (مجلة **المراجعة القانونية** في الجامعة الأميركية، عدد ٤٣، خريف ١٩٩٣)، والدراسة المعنونة «ترخيص القوانين: مثالٌ تاريخي على استخدام سلطة التنظيم الحكومية ضد الأميركيين الأفريقيين» (مجلة المراجعة القانونية في سان دياغو، عدد ٣١، شتاء ١٩٩٤)، وقد درس فيهما الأنظمة التي تبدو محايدةً في ظاهرها لكن تأثيرها العملي، بل هدفُها الأساسي أحياناً، هو تحديدُ الفرص الاقتصادية التي يمكن أن يستفيد منها الأميركيون الأفريقيون. ويقدم محامي الحقوق المدنية كلينت بوليك تحليلاً للمحاولات التي جرت في الفترة الأحدث لمساعدة ضحايا التدخلات الحكومية السابقة، والتي أصبحت تعرف بمصطلح «التمييز الإيجابي» في كتابه «خدعة التمييز الإيجابي» [واشنطن: معهد كيتو، ١٩٩٦].

أخيراً، ينبغي ملاحظة أنه بالرغم من أن الأسواق لا تدعي «الكمال» فإن ذلك ينطبق أيضاً على كل أشكال التعاملات بين البشر. الذين يحددون «فشل الأسواق» عن طريق مقارنة نتائج تعاملات السوق مع نتائج مثالية يتعين عليهم إجراء المقارنة نفسها مع تدخلات

الحكومة. بدلاً من مقارنة أسواق قاصرة مع حكومة مثالية، وهي المقاربة العادية التي يستخدمها نقاد السوق، يتعين علينا أن نقارن أسواقاً قاصرة مع حكومة غير مثالية. وفي كتابه الممتع (الرأسمالية [أكسفورد: باسل بلاكويل، ١٩٩٠]، يقلب آرثر شيلدون الطاولة على مناهضي الليبرتارية ويقارن بين الحكومات غير المثالية وبين الأسواق المثالية، وهي حركةٌ ذكية لبيان مدى عدم معقولية الكثير من المقترحات لإحلال الإكراه الحكومي بدلاً من إقناع السوق.

و ـ العدالة والنظام السياسي:

هناك زعمٌ، كما رأينا أعلاه، بأن الإيمان بحقوق فرديةٍ أساسية هو سمة ليبرتارية. الحقوقُ يترتب عليها بالضرورة التزامات على الآخرين، لذلك فمن سمات الليبرتارية التأكيد على أن البشر جميعاً يخضعون لالتزامات معينة. لكن ما هي هذه الالتزامات؟ يمكننا القول، بشكل عام، أن الالتزامات هي من النوع «السلبي»، أي أن يمتنع المرء من الإقدام على أفعالٍ ضارة بحقوق الآخرين. التزاماتٌ كهذه هي التزامات عامة، بمعنى أنها جميعاً ممكنة التحقيق في الوقت نفسه.

بالطبع، هناك التزامات «إيجابية» أيضاً، مثل الالتزام بدفع دولارٍ مقابل فنجان القهوة الذي شربتُه هذا الصباح. هذا الالتزام خاصٌ ومحدد: يتعين علي أنا (وليس أحداً غيري) أن أدفع لصاحب المقهى (وليس لأحدٍ غيره) مبلغاً متفقاً عليه مقابل ثمن فنجان القهوة. جون لوك وآخرون في التقاليد الليبرتارية أصروا على أن أي اتفاقياتٍ خاصة كهذه يجب أن تقوم على القبول. على النقيض من ذلك، فالقوميون، والاشتراكيون، والعنصريون، والمنتمون للحركات

الجماعية الأخرى، يصرون عادة على أن هناك التزامات عديدة على الإنسان ليس من الضروري أن يكون قابلاً بها، لكن لأنه نشأ عليها باعتباره فرداً في أمة معينة أو طبقة معينة أو جنس معين. (بعض هذه الأفكار الأكثر وضوحاً تم بحثها في القسم الأخير تحت عنوان: نقاد «جماعيون» لليبرتارية).

كان التعاقد عنصراً أساسياً في القانون الروماني كما أوضح القانوني الروماني الكبير غابوس في كتابه الشهير (المؤسسات): «نتحول الآن للالتزامات. هي أولاً تنقسم إلى قسمين: كلُّ الالتزامات تنشأ إما عن تعاقدٍ أو عن ارتكاب مخالفة»، (يُقصد بالمخالفة هنا إما انتهاك قانونٍ ما أو اعتداء على شخصٍ آخر). هناك تاريخ طويل للرأي القائل بأن الحكومة ينبغي أن تقوم على مبادئ تعاقدية، وهو رأيٌ كان له دور مهم في إنشاء الدولة الأميركية (راجع «إعلان الاستقلال»، الذي أعدنا طباعته في هذه السلسلة). وقد بيّن المؤرخ المرموق كوينتين سكينير في كتابه (أسس الفكر السياسي الحديث: مجلد ٢، عصر الإصلاح) [كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٧٨] أن: «الفكرة بأن أي نظامٍ حكومي شرعي يجب أن يقوم على القبول كانت فكرة سكولاستية شائعة بالطبع، وهي فكرةٌ أكدها أتباع أوكهام[1] بدرجةٍ لا تقل عن أكويناس وأتباعه[2]»، (ص٦٣). ومن الأمثلة النموذجية على أهمية القبول والحق الثابت

---

(١) وليام أوكهام (١٢٨٥-١٣٤٩) فيلسوف إنكليزي عارض سلطة البابا.

(٢) سانت توماس أكويناس، القديس توماس (١٢٢٥-١٢٧٤) فيلسوف ولاهوتي إيطالي سعى للتوفيق بين فلسفة أرسطو وتعاليم القديس سانت أوغسطين.

للشعب في «تغيير أو إسقاط» (وفقاً لتعبير توماس جيفرسون) الحكومة عندما تتجاوز حدودها المشروعة ما تم العثورُ عليه في احتفالات التتويج القديمة لملوك آراغون[٣] التي كان النبلاءُ يخاطبون فيها الملكَ قائلين: «نحن الذين نتمتعُ بصفاتٍ حميدة كصفاتك، قد جعلناك ملكاً، شريطة أن تحافظ على امتيازاتنا وحرياتنا وتلتزم بمراعاتها، وإلا فلا».

وقد أوضح هذا المبدأ بدقة الكاتب الإصلاحي البريطاني اللامع ألغيرنون سدني الذي أعدمته من قبل قوات الملك الإنكليزي (والذي، تبعاً لذلك، أشار إليه جيفرسون باعتباره «الشهيد سدني») عندما عرّف نفسه في (خطابات بشأن الحكومة، ١٦٩٨) [تحرير توماس جي. ويست، إنديانابوليس: كلاسيكيات الحرية، ١٩٩٠] قائلاً: «أنا الذي أنكر أن تكون هناك سلطةٌ عادلة إلا إذا كانت قائمة على القبول». وقد أصر جون لوك على أنه «لا يمكن أن يكون لحكومةٍ حقّ في طاعة الناس لها إلا إذا كانوا قد قبلوها بكامل حريتهم».

وتخضعُ الجدلية القائلة بأن على المرء التزاماتٍ معينة غير قائمة على القبول إزاء منظمات سياسية معينة لنقد حاد من قبل إيه. جون سيمونز في كتابه (المبادئ الأخلاقية والالتزامات السياسية) [برنستون: مطبعة جامعة برنستون، ١٩٧٩]، وفي تحديثه اللاحق لفلسفة لوك حول الحكومة في كتابه (على أطراف الفوضى: لوك، والقبول، وحدود المجتمع) [برنستون: مطبعة جامعة برنستون، ١٩٩٣].

---

(٣) مملكة قامت في القرن الثاني عشر حتى القرن الخامس عشر في شمال شرق إسبانيا.

وقد جرت محاولاتٌ عدة للتوفيق بين الحكومة ـ أو مؤسسات حماية الحقوق الفردية ـ وبين القبول، أي إعطاء شرعية للحكومة. ومن المؤكد بوضوح أن معظم الحكومات (أو الدول إذا أردنا استخدام تعبيرٍ أدق) حول العالم لم تنشأ نتيجة لفعل قبولٍ من جانب الشعوب التي تحكمها. (الدكتاتوريات والأنظمة الملكية المطلقة وما شابه هي أمثلة واضحة). الليبرتاريون يرون بكل تأكيد أن الأنظمة التي ينطبق عليها هذا الوصف هي أنظمةٌ غير شرعية وأنه ليس هناك أحدٌ ملزمٌ بها، إلا إذا كانت أوامرها تتفق مع الالتزامات المقبولة بصورة طبيعية وعامة. الواقع أن ليساندر سبونر (في مقاله الذي تتضمنه هذه السلسلة) وليبرتاريين راديكاليين آخرين يرون بأن كل الدول القائمة هي غير شرعية، وأنه ما من أحدٍ ملزمٍ بإطاعتها، إلا إذا اتفقت أوامرها مع الالتزامات المقبولة للإنسان بصورة طبيعية وعامة في احترام حقوق الآخرين. ويؤكد بعض الليبرتاريين أن بوسع الشركات الربحية التي تتنافس في الأسواق الحرة أن توفر دفاعاً عن الاعتداءات بكفاءةٍ أكثر من الدول المحتكرة لهذا الواجب، ودون أن تنتهك الحقوق الأساسية خلال ذلك. من الواضح أن هذا صحيح إلى حد ما على الأقل، حيث إن هناك عدداً من الموظفيّن العاملين في شركات خاصة لتطبيق القوانين (حرس أمن، كفلاء، إلخ) في أميركا أكثر من أفراد الشرطة الحكومية، وانتهاكات الحقوق على أيدي حراس الأمن التابعين للشركات الخاصة التي لا تكاد تزيد على صفر، لا تشكلُ نسبةً تذكر من انتهاكات رجال الشرطة وأجهزة الأمن الأخرى. هذه النظريةُ التي أوضحها موراي روثبارد في كتبٍ مثل (نحو حرية جديدة: بيانُ الليبرتارية) هي التي ألهمت روبرت نوزيك للدفاع عن حكومةٍ احتكارية محدودة للغاية وذلك في كتابه (الفوضى،

والدولة، واليوتوبيا)، والذي يطرح فيه جدلية ممتازة بشأن حكومة محدودة لا تنتهك الحقوق.

جدلية روثبارد التي مفادها أن الحماية من الاعتداء يمكن اعتبارها خدمة توفرها السوق، حظيت أيضاً بدفاع من أستاذ القانون (والمدعي العام السابق) راندي بارنيت في مقالٍ من جزءين بعنوان (تحقيق العدالة في مجتمع حر: الجزء الأول، السلطة مقابل الحرية؛ الجزء الثاني، منع الجريمة والنظام القانوني) [مجلة **أخلاقيات العدالة الجنائية**، صيف/خريف ١٩٨٥، شتاء/ربيع ١٩٨٦]. ويعرض الاقتصادي بروس بنسون تاريخاً مفيداً وتحليلاً اقتصادياً للتوفير الطوعي للقانون، وذلك في كتابه (الاستثمار في القانون) [سان فرانسيسكو: معهد البحث الباسيفيكي، ١٩٩٠].

مقارباتٌ كهذه تقوم عادة على الزعم بأن التعويض أو إعادة الاعتبار أو إعادة الأمور إلى حالتها الأساسية، هي أفضلُ من إيقاع العقاب أو إيذاء مرتكب الجريمة دون تصحيح وضع الضحية كما كان، وأن حافز الحصول على التعويض أو إعادة الأحوال كما كانت عليه يمكن أن يؤدي إلى نظام قانوني أكثر كفاءة وإنسانية. هناك دراستان فكريتان مدهشتان حول الكيفية التي يمكن بها لمجتمع دون دولة أن يعمل بموجب نظام قانوني يقوم على التعويض وإعادة الأحوال لما كانت عليه، الأولى في كتاب ويليام آي. ميللر (أخذ الدم وصنع السلام: العداء، والقانون، والمجتمع، في الملحمة الآيسلندية) [شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٩٠]، وكتاب جيسي بايوك (آيسلندا في القرون الوسطى) [بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٨٨].

من السهل إساءة فهم النموذج الذي يدعو له روثبارد، حيث يبدو من كتاباته أحياناً أن القانون والعدالة هما مجردُ سلعٍ يمكن شراؤها كساندويشات الهمبرغر أو أسمدة الحدائق المنزلية في سوقٍ حر. لكن، حيث إن القانون والعدالة هما ما يحددان ماهية الأسواق، فإنه يبدو غريباً، إن لم يكن مدعاة للتناقض، النظر إليهما كمنتجاتٍ للسوق. يمكن تلافي سوء الفهم هذا بسهولة عن طريق تدقيق النماذج التعاقدية للحكومات، التي لا «يشتري» فيها المرء سلعاً معينة، بل يشتري أو يوافق على مجموعات من القواعد تصبح فيما بعد ملزمة له. من الأمثلة الجيدة على ذلك بشكل خاص تلك الإيضاحات التي تنطلق من وصف حكومات تعاقدية قائمة فعلاً، مثل روابط الأحياء وجمعيات البنايات السكنية و«جمعيات أصحاب الأملاك». ويعرض الاقتصادي دونالد بودرو وراندال هولكومب نموذجاً للتوفير التعاقدي للسلع العامة بما في ذلك التحكيم والأمن، وذلك في مقالهما «حكومة عن طريق التعاقد» (مجلة **المالية العامة** الفصلية، مجلد ١٧، عدد ٣، تموز/يوليو ١٩٨٩) ويتوسع فريد فولدافري كثيراً في هذه المقاربة في كتابه الممتاز (السلع العامة والجمعيات الخاصة: توفير السوق للخدمات الاجتماعية) [آلدرشوت، بريطانيا: إدوارد إيلغار، ١٩٩٤].

هناك ليبرتاريون آخرون استشهدوا بصعوبات الحصول على الموافقة الجماعية التي قد تكون ضرورية لإيجاد شرعية كهذه، وأقروا بأن الإجماع يُعدّ نموذجاً ينبغي التطلع إليه حتى لو لم يكن ممكناً تحقيقه أبداً. ومن الأمثلة القوية بشكل خاص على مقاربة كهذه في مجال «الخيار العام» أو «الاقتصاد الدستوري» تلك التي يمكننا أن نجدها في أعمال جيمس بيوكانن وغوردون تيوللوك، خصوصاً (حسابات القبول) [آن آربور: جامعة ميشيغان، ١٩٦٢]، وكتاب بيوكانن

(حدود الحرية: بين الفوضى والدولة الطاغية) [شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٧٥]. (يمكن العثور على مقاربة مماثلة «بدرجة ثانية» لشرعية الحكومة في كتاب ريتشارد إيبستين بعنوان: قواعد بسيطة لعالمٍ معقد).

موضوعُ الحقوق الأساسية له دور هام في شرعية الحكومة، لأن بعض حقوقنا، كما يصر توماس جيفرسون في «إعلان الاستقلال»، هي حقوقٌ غير قابلة للتصرف. حتى لو أردنا إعطاء هذه الحقوق لشخصٍ آخر، فإننا لا نستطيع ذلك؛ سيكون ذلك انتهاكاً لطبيعتنا ذاتها. «العبودية الطوعية مستحيلة» تماماً مثل استحالة وجود مكعبٍ أسطواني أو جثةٍ حية. تبعاً لذلك، فإن حكومةً استبدادية تحاولُ القضاء علينا أو أخذ كل حرياتنا ستكون بطبيعتها حكومةً غير شرعية؛ هناك حدودٌ للسلطة المشروعة للحكومة حتى لو تشكلت وفقاً لقبولٍ أولي. ويمكن العثور على الوصف القياسي أو القانوني لأصل الحكومة الشرعية وحدودها في كتاب جون لوك (الأطروحة الثانية حول الحكومة)، خصوصاً الأجزاء المعنونة «حول بدء المجتمعات السياسية»، و«حول حل الحكومة».

ز ـ العنف والدولة:

إذا كان واقعُ الحال هو أن معظم الدول حول العالم هي غير شرعية، فكيف لها أن تستحوذ على السلطات غير العادلة التي تتمسك بها فعلياً؟ الإجابة التاريخية واضحة تماماً، كما يلاحظ توماس باين في كتابه (الإدراك السليم) عندما يرفض الاعتراف بشرعية النظام الملكي في بريطانيا: «ما من رجل بكامل قواه العقلية يمكنه القول بأن مطالبهم في ظل وليام الفاتح كانت مطالب مُشرِّفة

للغاية. لقيطٌ فرنسي يرسو على الشاطئ مع عصابة مسلحة وينادي بنفسه ملكاً على بريطانيا ضد قبول أهل البلاد، هو بكل بساطة عملٌ يتسم بنذالة وخسة أصيلة ـ إنه عملٌ ليس فيه بالتأكيد ذرة من القداسة». الدولُ تنشأ في الفتوحات وتزدهر في الحروب.

إذا أردنا دراسة مسألة نشوء الدول من منظور الوسائل المختلفة لجمع الثروة (وهي ليست الطريقة الوحيدة لدراسة هذه المسألة لكنها بالتأكيد وسيلة مفيدة)، فربما نجد ضالتنا في أطروحةٍ مفيدة لعالم الاجتماع الألماني فرانز أوبنهايمر وضعها عام ١٩١٤ بعنوان (الدولة) [نيويورك: مطبوعات فري لايف، ١٩٧٥]. وقد لاحظ أوبنهايمر «أن هناك وسيلتين متناقضتين بصورة أساسية يمكن للإنسان، الباحث عن الرزق، أن يُضطرَّ بواسطتهما للحصول على الوسائل الضرورية لتلبية احتياجاته. هاتان الوسيلتان هما العمل والسرقة، عملُ الإنسان نفسه، أو الاستيلاءُ بالقوة على عمل الآخرين». الوسيلة الأولى أطلق عليها «الوسيلة الاقتصادية»، والثانية «الوسيلة السياسية». وقال بأن «الدولة هي منظمة تستخدم الوسيلة السياسية». (الأطروحة التي مفادها أن الدول تنشأ عن طريق الفتوحات نسجها عبر تاريخ الحضارة ألكساندر رستو في كتابه (الحرية والهيمنة: نقدٌ تاريخي للحضارة) الذي أشرنا إليه سابقاً).

النظرية التي تقول بأن «الحروب تصنع الدول، والدول تصنع الحروب» طرحها تشارلز تيللي (بشكل ملحوظ في مقالة «صنع الحروب وصنع الدول كجريمة منظمة» في الكتاب الذي حرره كل من بيتر إيفانز وديتريش ريوزشيماير وتيدا سكوكبول في كتاب (إعادة الدولة) [كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٨٥]، وفي كتابه (الإكراه، ورأس المال، والدول الأوروبية ٩٩٠ ـ ١٩٩٢)

[أكسفورد، بلاكويل، ١٩٩٢]، وعرضها بشكل أكثر سهولة العالم السياسي بروس بورتر في كتابه (الحرب ونشوء الدولة: الأسس العسكرية للسياسة الحديثة) [نيويورك: المطبعة الحرة، ١٩٩٤]. (هناك دراسةٌ دقيقة أخرى لهذا الموضوع أجراها مؤرخٌ بارز هو أوتو هنتز بعنوان (التنظيم العسكري وتنظيم الدولة) في الكتاب الذي حرره فيليكس جيلبرت بعنوان (المقالات التاريخية لأوتو هنتز) [أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٧٥]، ويقدم العالم السياسي آر. جيه. رومل قوائم مروعة بعدد البشر الذين قُتلوا على يد الدول في القرن العشرين وذلك في كتابه (الموت على يد الحكومة) [نيوبرونزويك، نيوجيرسي: ترانسأكشن، ١٩٩٤]. وقد أحصى، مستثنياً القتلى في الحروب، ما مجموعه ١٦٩,٢٠٢,٠٠٠ إنسان «تم اغتيالهم من قبل حكومات، بما في ذلك الإبادة العرقية، والقتل السياسي، والإبادة الجماعية» بين عامي ١٩٠٠ و١٩٨٧.

الليبرتاريون يتساءلون عادة كيف يمكن أن يتوقع المرء لمؤسسةٍ في سجل دموي ووحشي كهذا أن تحقق كل الأهداف الرائعة والإنسانية التي ينسبها إليها الجماعيون. ليس هذا، بالطبع، تفنيداً لآراء الجماعيين، لكنه ينبغي أن يثير على الأقل أسئلة حول ملاءمة الوسائل المختارة لتحقيق الأهداف. كونُ ارتباط الدولة بالحرب ليس مقتصراً على التاريخ البعيد تدلُّ عليه بوضوح تجارب القرن العشرين التي نمت فيها سلطة الدولة بوثباتٍ وقفزات عن طريق الحرب. وهناك دراسةٌ تاريخية جيدة حول نمو الدولة الأميركية وارتباطها بالحرب يتضمنها كتاب روبرت هيغ (الأزمة والدولة المتغوِّلة: أحداثٌ حاسمة في نمو الحكومة الأميركية) [أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٨٧].

يُفترض غالباً أن نشوء احتكاراتٍ إقليمية منظمة عسكرياً بواسطة العنف (أي الدول) والتي توسع سلطاتها عن طريق الاحتلال، هي الصيغة الوحيدة المعقولة، أو حتى العادية لمنظمة سياسية. هناك أمثلة مضادة يقدمها هندريك سبرويت في كتابه (الدولة السيادية ومنافسوها) [برنستون: مطبعة جامعة برنستون، ١٩٩٤] والذي يدرس فيه أشكالاً أخرى من التنظيمات السياسية هي غالباً ذات طبيعة أكثر اختياريةً، مثل العُصبة الهانزية للتجار الألمان، وأشكالٍ من التنظيمات غير الإقليمية مثل الكنيسة الرومانية والإمبراطورية الألمانية المقدسة.

المؤسسات التي استولت على الاحتكارات الإقليمية وأضفت عليها شرعيةً تتمتع بميزة قدرتها على جعل التكاليف «اجتماعية»، أي توزيع التكاليف على سكانٍ «أسرى». عند فرض تكاليف بسيطة على عدد كبير من السكان، يمكن جمع ثروةٍ كبيرة وإعطاؤها لعددٍ قليل نسبياً من الناس. هذه العملية يشار إليها أحياناً في أدبيات الاقتصاديات الفنية باعتبارها «بحثاً عن العوائد»، وهي تصبح ممكنةً عن طريق «تكاليف المعاملات» المختلفة التي تتحملها مجموعاتٌ صغيرة وكبيرة. وكما لاحظ ميلتون فريدمان، ففي كل بلدٍ يشكِّل فيه المزارعون أقلية كبيرة من السكان، فإنهم يتعرضون لاضطهاد وحشي، ويجري عَصْرُهم لصالح سكان المدن الأقل عدداً بكثير. لكن أينما كان المزارعون هم الأقلية، فإن الكثير منهم يفلحون في استنزاف مقادير كبيرة من المال من السكان الأكثر عدداً بكثير في المدن عن طريق أسعارٍ عالية مضمونة من الحكومة ومشتريات الحكومة من فوائض الإنتاج بأسعارٍ أعلى من سعر السوق، وتخصيص الأراضي الزراعية لهم، ودفع تعويضاتٍ لهم لكي لا يزرعوا الأرض، إلخ، إلخ.

يبدو هذا تناقضاً ظاهرياً، على الأقل في الأنظمة الديموقراطية. لكن يمكن فهم المسألة بسهولة عندما ندرك أن تكلفة الحصول على المعلومات والتنظيم (أي معرفة الأفراد بعضهم بعضاً بأن لهم اهتمامات مشتركة، والالتقاء بعضهم مع بعض، والاتفاق على أهداف، وما إلى ذلك) يمكن أن تكون باهظة جداً بالنسبة لمجموعات كبيرة، غير أن هذه التكلفة تقل بدون تناسب بالنسبة لمجموعات صغيرة. وكما لاحظ المتخصص الاجتماعي غايتانو موسكا في دراسته الكلاسيكية لنزاعات المجموعات، فإن «هيمنة أقليةٍ منظمة، تأتمرُ بتعليماتٍ تصدر إليها من جهة واحدة، على أغلبيةٍ غير منظمة، هي حالةٌ حتمية. لا يمكن مقاومةُ سلطة الأقلية على كل فردٍ في الأغلبية يقف وحده في مواجهة الأقلية المنظَّمة بمجموعها. في الوقت نفسه، فإن الأقلية منظمةٌ بدافع السبب نفسه الذي جعلها أقلية. إن مائة رجل يتصرفون بتوافق وانطلاقاً من فهم مشترك بينهم سينتصرون على ألف رجل ليس بينهم اتفاق، ولذلك يمكن التعامل معهم كلاً على حدة. وفي الوقت نفسه، فإن من الأسهل على الفئة الأولى أن تحقق توافقاً بينها وفهماً مشتركاً بين أفرادها لأنها ببساطة مكونةٌ من مائة رجل لا ألف. يترتب على ذلك أنه كلما كان المجتمع السياسي أكبر، قلّت نسبةُ الأقلية الحاكمة إلى الأغلبيةِ المحكومة، وأصبح من الأصعب على الأغلبية أن تنظم نفسها للوقوف ضد الأقلية» (غايتانو موسكا في: (الطبقة الحاكمة) [١٨٩٦؛ نيويورك: ماكغروهيل، ١٩٣٩، ص ٥٣]).

دراسة أيلولةِ الثروة على هذا النحو كانت موضع اهتمام كبير من جانب المنتسبين للمدرسة الإيطالية في النظرية المالية، والذين كان معظمهم ليبرتاريين ارتقوا بهذا الموضوع إلى مصاف العلوم. كان من

أبرز هؤلاء العالم الاجتماعي فيلفريدو باريتو (كتابات في علم الاجتماع)، تحرير إس. إي. فاينر [توتوا، نيوجيرسي: رومان وليتلفيلد، ١٩٧٦]، خصوصاً الصفحات ١١٤ ـ ١٢٠، ١٣٧ ـ ١٤٢، ١٦٢ ـ ١٦٤، ٢٧٠، ٢٧٦، ٢٧٨، ٣١٥ و٣١٧ ـ ٣١٨ حول ما أطلق عليه «النهب». كشف باريتو وزملاؤه ظاهرة «الجهل المعقول» ودورها في إدامة طغيان المصالح الخاصة. وقد لاحظ باريتو «أن الكثير جداً من المسائل الاقتصادية معقدةٌ لدرجة أن قلة من الناس هم الذين لديهم حتى فهمٌ سطحي لها. فبين من يستهلكون السكر ليس هناك واحد من ألف يدرك عملية الاستلاب التي تتم بموجب نظام دعم الإنتاج». وشرح باريتو الكيفية التي يمكن أن توزّع بها الدولة التكاليف على مجموعات كبيرة وتركّز المنفعة على مجموعات صغيرة من خلال قصة بسيطة: «لنفترض أنه في بلد يبلغ عدد سكانه ثلاثين مليون نسمة، تم اقتراحُ، بذريعةٍ أو بأخرى، جعل كل مواطنٍ يدفع فرنكاً واحداً سنوياً وتوزيع الحصيلة الناتجة على ثلاثين شخصاً. كلُّ متبرع سيدفع فرنكاً واحداً سنوياً؛ وكل مستفيدٍ سيحصل على مليون فرنك سنوياً. سيختلف موقفُ المجموعتين اختلافاً كبيراً إزاء هذه الحالة. فالذين يأملون الحصول على مليون فرنك سنوياً لن يهدأ لهم بالٌ ليلاً ولا نهاراً، وسيستميلون الصحف لتأييد مصلحتهم عن طريق دفع حوافز مالية لها وسيعملون على تجنيد الدعم لهذه المصلحة من كل جهة، وستقوم يدٌ خفية (بتدفئة) راحات النواب (المعوزين) في البرلمان وحتى الوزراء (في الحكومة)... وفي الجهة المقابلة، فإن الأفراد المهددين بفقدان فرنك واحد سنوياً ـ حتى لو كانوا يدركون تماماً الموضوع برمته ـ فإنهم لن يُضحوا بسبب مبلغٍ بسيط كهذا برحلةٍ إلى الريف أو مخاصمة صديقٍ مفيدٍ ودود، أو معاداة رئيس بلديةٍ أو

مسؤولٍ ما. في حالة كهذه، لا شك في النتيجة: الناهبون سيكسبون دون أي اعتراض.

يضم الروادُ الذين أسهموا في الدراسة العلمية للسياسة الحكومية جيوفاني مونتيمارتيني (راجع مقالة «المبادئ الأساسية لنظريةٍ مجردة للمالية العامة» في الكتاب الذي حرره كل من ريتشارد موسغريف وآلان بيكوك بعنوان (كلاسيكيات في نظرية المالية العامة) [طبعة ثالثة؛ نيويورك: مطبعة سانت مارتن، ١٩٩٤]، وآميلكير بوفياني، ومافيّو بانتيليوني، وأول رئيس للجمهورية الإيطالية بعد الحرب العالمية الثانية لويجي إينيودي. وقدم حامل جائزة نوبل في الاقتصاد جيمس بيوكانن دراسة لجذور اقتصاديات الخيار العام في المدرسة الإيطالية في مقال له بعنوان «التقليد الإيطالي في النظرية المالية» ضمن كتابه (النظرية المالية والاقتصاد السياسي) [تشابل هيل: مطبعة جامعة كارولاينا الشمالية، ١٩٦٠].

وحيث إن في المجتمعات الأكثر تعقيداً التي تطورت لما بعد علاقة السيد بالفلاح في التمييز الاجتماعي، قد أصبح كل فرد تقريباً عضواً في أقلية اقتصادية أو اجتماعيةٍ ما، فإن كل فرد يواجه حافزاً مماثلاً لمحاولة انتزاع الثروة من المجموع من خلال محاباة خاصة وترتيبات دعم. وهكذا، وكما لاحظ فريدريك باستيا في العصر الحديث، فإن «الدولة هي الكيان الزائف الكبير الذي يسعى كل فردٍ عن طريقه للعيش على حساب كل فردٍ آخر»، وذلك في مقالته الواردة في كتابه (مقالات مختارة حول الاقتصاد السياسي) [إرفنغتون ــ أون ــ هدسون، نيويورك: مؤسسة التعليم الاقتصادي، ١٩٦٨].

يشارُ غالباً لانتزاع الثروة بالإكراه في أدبيات الإقتصاد، ولسوء الحظ، باعتباره «بحثاً عن عوائد»، وهو مصطلحٌ يصفه جيمس بيوكانن بأنه «مصممٌ لوصف سلوكٍ في الأوساط المؤسسية حيث تولِّد جهود الأفراد لزيادة القيمة فضلاتٍ إجتماعية بدلاً من فوائض اجتماعية». الدراسةُ المنهجية لهذا النظام، الذي أطلق عليه باستيا «النهب المتبادل»، والذي يشير إليه التقنيون الاقتصاديون باعتباره «مجتمع البحث عن عوائد»، ولَّدَت أدبيات هائلة سيكون من المستحيل أن نستعرضها هنا. بيد أن أفضل نقطة يمكن البدء منها في تناول هذا الموضوع ربما كانت الكتاب الذي حرره كل من جيمس بيوكانن، وروبرت توليسون، وغوردون تيوللوك بعنوان (نحو نظريةٍ لمجتمع البحث عن عوائد) [كوليج ستيشن: مطبعة جامعة تكساس إيه، ١٩٨٠].

ما يستخلصه الليبرتاريون من الدراسة التاريخية ومن التحليلات الاقتصادية والاجتماعية لنشاط الدولة هو أنه إذا لم يكن بالإمكان استبدال الدولة بشكلٍ آخر ـ طوعي ـ من المنظومات، فإنها يجب أن تكون محدودةً بعناية. حتى لو كانت الدولةُ ضروريةً، فإنها ستبقى كما وصفها توماس باين في كتابه (الإدراك السليم)، بأنها «شرٌّ لا بد منه»، وأنها يجب أن تخضع دائماً للمراقبة والحذر منها. وقد أكد توماس جيفرسون إزاء قرارات كنتاكي لعام ١٧٩٨ المحتجة على قوانين الأجانب والتحريض بأن «الحكومة الحرة تنشأ في الحسد، لا في الثقة؛ الحسدُ وليس الثقة هو الذي يدعو إلى دساتير محدودة، وذلك لتقييد مَن نحن مُلزَمون بوضع السلطة في أيديهم». على الصعيد المحلي، يجب أن تكون الدولةُ مقيدةً بالدستور وشعبٍ يقِظ، وفي العلاقات الخارجية، يجب كبحها من الدخول في نزاعات مع دولٍ أجنبية. وقد نصح جورج واشنطن في خطابه

الوداعي بأن «القاعدة العظمى التي يجب أن تحكم سلوكنا بالنسبة للشعوب الأجنبية هي أن تكون علاقاتنا التجارية معهم بدرجةٍ تجعل صلتنا السياسية بهم في أدنى الحدود الممكنة». ولهذا السبب بصورة رئيسية ــ المحافظة على السلام والتوافق الدولي ــ فإن الليبرتاريين قد حبذوا حرية التجارة، لأنه عن طريق التبادل التجاري، تتوطد أواصر الصداقة وتترسخ المصالح وتقلّ احتمالات الحرب. ومثلما أكد واشنطن في خطابه الوداعي، فإن «السياسة والإنسانية والمصلحة تقتضي قيام توافقٍ وتعاملٍ حر مع جميع الشعوب». يمكن العثور على معظم كتابات جيفرسون الرئيسية في الكتاب الذي حرّره ميريل باترسون بعنوان (كتاب الجيب لأقوال جيفرسون) [نيويورك: منشورات فايكنغ، ١٩٧٥]. وهناك مجموعة جيدة من الكتابات المختارة لواشنطن في الكتاب الذي حرره دبليو. بي. آلين بعنوان (جورج واشنطن: مجموعة مختارة من كتاباته) [إنديانابوليس، كلاسيكيات الحرية، ١٩٨٨].

ح ــ نقاد الليبرتارية:

منذ أن عبّر الناس عن شوقهم لمجتمعٍ حر ومساواةٍ فردية حيث تكون العلاقات بين الناس عن طريق القَبول، بدلاً من الإكراه، كان هناك نقادٌ حاججوا بأن نظاماً كهذا لن ينجح أو سيكون فوضوياً، أو غيرَ أخلاقي، وأن الأفراد سيكونون معزولين ومُقْتلعين من جذورهم الاجتماعية، أو أن التعاون الطوعي على نطاقٍ واسع سيكون مستحيلاً لأن مصالح الأفراد متضاربةٌ بطبيعتها ولا يمكن أن تؤدي سوى إلى العنف.

لعل أقدم نقدٍ من هذا النوع، وربما أكثره تأثيراً وبراعة في العرض،

هو ما جاء في كتاب (الجمهورية)، وهو الحوار الذي كتبه الفيلسوف اليوناني أفلاطون. معظمُ أفكار من يطلق عليهم «السفسطائيون» (هذا التعبير الذي أصبح شتيمةً الآن بفضل الحملات البارعة التي شنها عليهم أفلاطون، الذي نقدهم بلا هوادة) يمكن اعتبارها بدايات الفكر الليبرتاري، ودفاعاً عن الحرية والتجارة والتسامح في بداية نشأتها (بالنسبة لما كان قبلها ولدى جيرانها) في العالم الإغريقي. في الكتاب الثاني من (الجمهورية) يبحث أديمانتو وسقراط نشوء الأسواق، والتنسيق الطوعي، وما نطلق عليه حالياً المجتمع المدني، ويصل أديمانتو إلى الاستنتاج بأن العدالة تكمن في «بعض حاجة... الناس لبعضهم البعض» (٣٧٢أ)، وهي وجهةُ نظرٍ سبقت ديفيد هيوم ومفكري عصر التنوير الاسكتلندي. وقد اعترض غلوكون على هذا المنهج الفكري ووصف مدينةً من هذا النوع بأنها «مدينةُ خنازير» (٣٧٢د). ثم إن أفلاطون جعل سقراط يؤكد أن الرغبة في الترف في أوساط رجال كهؤلاء ستؤدي إلى نشوب نزاع مع جيرانهم لأن «الأرض، بالطبع، التي كانت كافية لغذاء البشر في ذلك الوقت، ستصبح الآن صغيرةً رغم أنها كافية... وعندها يتعين علينا أن نأخذ قطعة من أرض جيراننا إذا أردنا أن يكون لدينا ما يكفي من الأرض للرعي والفلاحة، وهم بدورهم سيسعون لاقتطاعِ جزءٍ من أرضنا إذا سمحوا لأنفسهم بالسعي لكسبٍ لا محدودٍ للمال متجاوزينَ لحدود ما هو ضروري...(و) بعد ذلك، ألا نذهب للحرب نتيجة لذلك يا غلوكون؟» (٣٧٢هـ). ومع الحرب، ستأتي الدولة ونهاية المجتمع الطوعي.

هذه الجدليةُ التي تدّعي بأن عدم قابلية الأهداف والتطلعات البشرية، في نهاية المطاف، للتوافق لها دور كبير أيضاً في تفكير

العديد من نقاد الليبرتارية ـ وبشكل يلفت النظر في أوساط الأيديولوجيات العرقية والوطنية الجماعية، وبموجب هذه الأفكار، فإن مصالح مختلف الأجناس أو الشعوب تؤدي إلى نزاعاتٍ لا يمكن حلها ـ وقد أثبت هؤلاء أنهم خصومٌ أشداء لوجهات النظر الليبرتارية. ويمكن العثور على بيانٍ جيد يتضمن الرد الليبرتاري ويوضح إمكانية التعاون بين البشر عندما توضع قواعد العدالة في نصابها، وذلك في كتاب (الفعل البشري) بقلم لودفيغ فون ميزس، خصوصاً المعالجة التي يطلق عليها ميزس «القانون الريكارديياني[٤] في المشاركة» وهو عبارة عن دفاع أكثر تحديثاً وتطوراً عن المبدأ الذي طرحه أديمانتو قبل آلاف السنين. وكما يلاحظ ميزس، فإن:

> الحقائق الأساسية التي أدت إلى نشوء التعاون والمجتمع والحضارة، وحوّلت الإنسان البدائي الأقرب للحيوان إلى كيانٍ إنساني، هي الحقائق التي تشير إلى أن العمل الذي يتم بموجب تقسيم العمل بين الأفراد هو أكثر إنتاجيةً من العمل المعزول، وأن عقل الإنسان قادرٌ على إدراك هذه الحقيقة. لكن، ومع وجود هذه الحقائق، فإن الناس كانوا سيبقون دوماً أعداء لدودين بعضهم بعض، وخصوصاً لا يمكن التوفيق بينهم في سعيهم لتأمين جزءٍ من المستلزمات النادرة لتأمين موارد العيش التي توفرها الطبيعة. وسيكون كل منهم مرغماً على النظر للآخرين جميعاً كأعداء؛ وسيجعل شوقُ كل إنسانٍ لتلبية رغباته منهُ طرفاً في نزاعٍ

(٤) نسبة للاقتصادي البريطاني ديفيد ريكاردو (١٧٧٢-١٨٢٣).

مرير مع كل جيرانه. لا يمكن على الأرجح تطورُ أي عاطفة في ظل ظروفٍ كهذه.

يمكن العثور على الأسانيد المأثورة للمزاعم بأن الليبرتارية تؤدي إلى الانعزالية والتفتت في كتابات كارل ماركس، وهو ناقدٌ آخر عميقُ التأثير لليبرتارية، والذي أكد في مقال له بعنوان «حول المسألة اليهودية» أن المجتمع المدني، كما يفهمه الليبرتاريون، يقوم على «تفتيت الإنسان» بطريقةٍ «لا يعودُ فيها جوهر الإنسان في الاجتماع بل في الاختلاف». وهكذا فإنه يجب علينا، لتحقيق الجوهر الحقيقي للإنسان، ألاّ نُصِّر، على الحقوق الفردية، التي هي مجردُ عاملِ تفريقٍ بين شخصٍ وآخر، بل بدلاً من ذلك على تفوق المجتمعية السياسية. (وكما أشار عالم الأنثروبولوجيا إيرنست غيلنر في كتابه (شروط الحرية: المجتمع المدني وخصومه) [نيويورك: فايكنغ بنغوين، ١٩٩٤]، فإن تجربة «الاشتراكية الحقيقية» كانت بأنها أدت إلى «ليس إلى إنسانٍ متشكلٍ اجتماعياً من جديد، ولكن بشيءٍ أقرب إلى تفتيت تام أكثر ربما مما عرفه أي مجتمعٍ سابق»).

هناك قدرٌ كبير من الأدبيات الناقدة للماركسية، لكن من المفيد منها بشكلٍ خاص في نقد الفلسفة الكامنة خلفها (وليس مجرد نقد سياسات الدول الماركسية أو استحالة الحسابات الاقتصادية دون أسعار نقدية) العملُ الذي وضعه الفيلسوف البريطاني إتش. بي. آكتون بعنوان (وهمُ العصر: الماركسية ـ اللينينية كعقيدةٍ فلسفية، ١٩٥٥) [لندن: روتلدج وكيغان بول، ١٩٧٢]. (راجع أيضاً دفاعه عن أخلاقيات التعامل في السوق بعنوان (أخلاقيات السوق ومقالات ذات صلة) [تحرير ديفيد غوردون وجيرمي شيرمور؛ إنديانابوليس، مطبعة الحرية، ١٩٩٣]).

ثمة نغمة بارزة في نقد الليبرتارية ـ تتصل بالنقد الذي طرحه ماركس ـ مفادها أن الليبرتاريين أساءوا بصورة جوهرية فهم طبيعة الحرية. قام بدراسة هذا الموضوع بينجامين كونستانت في مقاله الوارد في هذه السلسلة، بحثه من جديد تشارلز تايلور (الذي سنتطرق إلى بحثه في جزء لاحق من هذا الفصل) وآخرون حاججوا بأن «الحرية الحقيقية» هي مسألةُ مدى «ضبط النفس» (لمشاعر المرء مثلاً) الذي يستطيع المرء ممارسته، أو مدى قدرته على المشاركة في قرارات جماعية، أو مقدار السلطة أو الثروة التي يتعين على الإنسان جمعها لتحقيق أهدافه، أو خليطٌ معقد من هذه العوامل.

وهناك دفاعٌ ـ تم طرحه أخيراً على أساس اشتراطٍ جديد لمعنى الحرية ـ عن اشتراكية إعادة التوزيع، وعن الحق في تلقي الدعم عن طريق الضرائب المفروضة بالإكراه على الآخرين، حتى لو رفض طالبُ الدعم أن يعمل. قدم هذا الدفاع فيلبي فان باريجيس في كتابه (حريةٌ حقيقية للجميع: ما الذي ـ إذا كان هناك شيء على الإطلاق ـ يمكن أن يبرر الرأسمالية؟) [أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩٥] الذي يدعو إلى حق المتَعمِّدِ للكسل في تلقي الدعم عن طريق التبرعات الإلزامية من قبل الآخرين باعتبار ذلك من متطلبات «الحرية الحقيقية». «الحريةُ الشكلية» فقط (من النوع الذي يدافع عنه الليبرتاريون) هي ما يقال بأنها تتكون من «الأمن» و«ملكية الذات» لكن الحرية «الحقيقة» تضيف للقائمة «الفُرص». وهكذا فإن شخصين قد يكونان حرّين في السباحة عبر بحيرةٍ ما، لكن السبَّاح الجيد فقط هو الحر «فعلاً» للقيام بذلك، وهذه الحرية «الحقيقية» هي الهامةُ حقاً. هناك خطٌّ جدلي مماثل نجده في كتاب آلان هوارث (ضد الليبرتارية: الأسواق والفلسفة والأسطورة) [لندن:

روتلدج، ١٩٩٤] الذي يزعم فيه المؤلف بأن ما أصبح يعرف بالليبرتارية ما هو في حقيقة الأمر سوى «مضاد لليبرتارية» لأنه لا يضمن التمتع بالحرية «الحقيقية» التي يبدو أنها تحتاج لإكراهٍ واسع النطاق لكي تتحقق.

بوسعنا، بالطبع، أن نشترط بأننا سنستخدم الحرية لتعني شيئاً واحداً، ولا شيء غيره، أو أننا سنستخدم الحرية لتعني السلطة أو الثروة أو الشخصية الجيدة أو ما إلى ذلك، لكن لدينا فعلاً كلمات جيدة ودقيقة تماماً لهذه الأشياء (سلطة، ثروة، وشخصية جيدة)، والقولُ باستخدام كلمة «حرية» لتعني أحد هذه الأشياء لا يوفر لنا عوناً يذكر في فحص المشاكل الصعبة للعدالة. (هناك مجموعة مفيدة من المقالات حول طبيعة الحرية بما في ذلك وجهات نظر مختلفة بهذا الشأن نجدها في كتابٍ من تحرير ديفيد ميللر بعنوان (الحرية) [أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩١] مقبتسٍ من مختارات من كتاب فريدرك هايك بعنوان (دستور الحرية). يدافع هايك عن وجهة النظر التقليدية بأن الحرية تعني الحرية من الاعتماد على الإرادة الكيفية لشخصٍ آخر).

وهناك مجموعة من المقالات الناقدة لليبرتارية على أساس أن الليبرتاريين قد أساءوا فهم الحرية والمساواة على السواء نجدها في كتاب ستيفن داروول بعنوان (الحرية المتساوية) [آن آربر: مطبعة جامعة ميشيغان، ١٩٩٥]. يبيّن داروول أنه يجري النظر للحرية والمساواة أحياناً باعتبارهما مُثلاً متناقضة، ولكن «هناك معان لا تناقض فيها، من وجهة نظر كل الناس، بين الحرية والمساواة» غير أنهما مفهومان متساندان ويعزز كلاهما الآخر بصورة متبادلة. فالركن الأساسي لليبرتارية، على سبيل المثال، هو المبدأ القائل أن

لكل الناس مكانةً أخلاقيةً متساوية بفضل تمتعهم بحقوقٍ طبيعية متماثلة تماماً، لا يجوز انتهاكها، في «حياتهم، وصحتهم، وحريتهم، وأملاكهم (حسب منطوق عبارة جون لوك). الحريةُ، بالمعنى الواسع للحرية من التعرض لهذه الانتهاكات، هي قيمةٌ بين متساوين؛ ويتم تحقيقُها عندما يتم احترام حقوق كل إنسان على قدم المساواة. لذلك فإن الليبرتاريين في طرحهم لنموذجٍ للحرية فإنهم يطرحون في الوقت نفسه نموذجاً للمساواة. وهو يفسر كليهما باعتبارهما جوانب متكاملة لمفهومٍ شامل للعدالة». المقالاتُ الواردة في الكتاب بأقلام فلاسفة اشتراكيين وديموقراطيين اجتماعيين مرموقين «يمكن اعتبارُها جميعاً نقداً لليبرتارية»، أي أنها تُظهر أن فكرةً بديلةً للحرية أو المساواة قد تكون متفوقة على المفهوم الليبرتاري «التكميلي». الآراء المطروحة متنوعة ومبدعة وكل منها يستحق رداً خاصاً به، لكن هناك رداً عاماً واحداً طرحه الليبرتاريون لم يجر التطرق إليه: عندما تكون لدى البعض السلطةُ لفرض «مساواةٍ» في الممتلكات أو الأحوال بين الآخرين جميعهم، فإن أولئك الذين لديهم السلطة للقيام بذلك سيتبوأون مكاناً في السلطة فوق الآخرين الذين لن يصبحوا بعد ذلك متساوين معهم. المساواةُ في الحرية، أو المساواة أمام القانون قد لا تتطابق مع وجود سلطة فرض المساواة في الظروف. وقد عبر فريدرك هايك عن هذه المشكلة ببراعة في كتابه (الطريق إلى الرِّق) خصوصاً في الفصول المعنونة: «من، ومن؟» و«لماذا يصل الأسوأ إلى القمة؟».

هناك خط بارزٌ آخر بشكل خاص في نقد الليبرتارية طوّره جي. إيه. كوهين، الأستاذ في جامعة أكسفورد والمنَظِّر الماركسي في كتابه (مُلكية الذات، والحرية، والمساواة) [كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٩٥]، وهو إلى حد كبير نقد متواصل لروبرت

نوزيك. (الكثير من آراء كوهين تقنية إلى حد ما وتستند إلى ادعاءات مثيرة للجدل حول طبيعة العقلانية، ونظرية المساومة، وقضايا أخرى، لذلك فهي موجهةٌ للقراء الأكثر تطوراً الذين كانوا قد قرأوا نوزيك أصلاً إضافة إلى جون لوك، وربما حتى بعض الأدبيات في نظرية المساومة والتفاعل الاستراتيجي). تبرز آراء كوهين ضد الليبرتارية، إلى جانب آراء أخرى عديدة، في معالجاتٍ لليبرتارية قدمها المنَظِّر السياسي ويل كايمليكا في كتابه (فلسفة سياسية معاصرة: مقدمة) [أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩٠]، الجزء ٤، ومن قبل العالمة السياسية الاشتراكية آتراكتا أنغرام في كتابها (نظريةٌ سياسية للحقوق) [أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩٤] الذي تضع فيه مقاييس جديدة للذم والتوبيخ الشخصي موجهةً ضد منظِّرين ليبرتاريين في كتابٍ أكاديمي.

يسعى كوهين لتشويه الليبرتارية عن طريق إنكار أن حق الإنسان في ملكية نفسه («امتلاك الذات») يؤدي لنظامٍ من الملكية الخاصة في أشياء قابلة للتحويل («ملكية عالمية»). (يرفض كوهين فكرة امتلاك الإنسان لشخصه أيضاً، لكنه مستعدّ لقبولها افتراضاً لأغراض الجدل). في كتاب (ملكية الذات، والحرية، والمساواة)، طرح كوهين «بديلاً لفرضية نوزيك (متوفرٌ لمن يرغب) بشأن العالم الخارجي، وهو القولُ بأنه مملوكٌ على المشاع من قبل كل الناس، مع حق كل إنسان في الاعتراضِ على استخداماته المحتملة. وقد أثبتُّ بأن المساواة النهائية في الظروف مضمونةٌ عندما تقترنُ فرضية المساواة في ملكية الموارد الخارجية مع فرضية امتلاك الذات» (ص ١٤). بيد أن كوهين يرتكب في هذه الأثناء عدة أخطاء في نظرية المساومة (فهو يفترض أن هناك استراتيجيةً فريدةً للمساومة العقلانية تحقق نتائج حاسمة) ويخلط بين مختلف السيناريوهات التي يصفها.

وبالدرجة نفسها من الأهمية، فإن كوهين لا يبرر الحالة التي يكون فيها كلُّ موردٍ في العالم «مملوكاً بصفة مشتركة من الجميع مع حق الاعتراض على استخداماته المستقبلية»؛ فقد تمت دراسة هذه الناحية ورفضت باعتبارها غير معقولة منذ عدة مئات من السنين من قبل جون لوك الذي لاحظ في الفصل ٢٨ من بحثه الثاني في الحكومة أنه «لو كان قبولٌ كهذا ضرورياً، لكان الجنس البشري قد هلك جوعاً رغم الوفرة التي حباه الله بها». وقد رد البروفيسور جان نافيرسون على بعض آراء كوهين في كتابه المعنون (الفكرة الليبرتارية) [فيلادلفيا: مطبعة جامعة تيمبل، ١٩٨٨]، إضافة إلى رد ديفيد غوردون في كتابه بعنوان (إعادة إحياء ماركس: التحليل الماركسي للحرية والاستغلال والعدالة) [نيوبرونزويك، نيوجيرسي: منشورات ترانسأكشن، ١٩٩٠].

هناك مجموعةٌ أخرى من الآراء التي ترفض الادعاء بأن لكلِّ إنسانٍ الحق في ملكيةِ ذاته نجدها في مقالات البروفيسور ريتشارد آرينسون بعنوان «ملكية ذاتية لوكيانية[٥]» (مجلة **دراسات سياسية**، المجلد ٣٩، ١٩٩١) التي استطاعت تأكيد أن «ملكية الذات ليست حاسمة بدرجة تشابه المفاهيم التنافسية» (وهو ادعاء مثير للشك ولا سَنَد له)، وأنه «من الواضح أن ملكية الذات تتناقض حتى مع أدنى متطلبات الإنسانية» (وهو أيضاً ادعاءٌ لا سند له، لكنه دليلٌ على أن آرينسون لا يتفق مع وجهة النظر الليبرتارية حول إمكانية نظامٍ طبيعي)، ومقالة بعنوان «حقوق الملكية في الأشخاص» (مجلة **الفلسفة والسياسة الاجتماعية**، مجلد ٩، عدد ١، ١٩٩٢) والذي

---

(٥) نسبةً إلى جون لوك.

«يعضُّ فيه على الجرح» ويجادلُ بأن «دعاة المساواة يجب أن يتفقوا مع نوزيك على أن المساواة الأفقية قد تقتضي عمالةً إجبارية إذا كان سيكون هناك إعادة توزيع لمساعدة المحتاجين» وأن «العمالة الإجبارية يمكن أن تكون سياسةً للدولة مقبولةً أخلاقياً». وكما يلاحظ آرينسون، فإنه «بناء على معيار تطبيق ملكية الذات، فإن ليبرالية دولة الرعاية والاشتراكية تبدوان وكأنهما تنطويان على ما يوازي أخلاقياً علاقات السيد والعبد. وكان ردُّ المساواتي المتبني لمفهوم دولة الرعاية هو أن القضاء على الإقطاعية عمليةٌ متدرجة أخلاقياً، لأن علاقات الملكية الشخصية في الطبيعة الإقطاعية تفرض نقل ملكية الموارد من الأشخاص غير المستفيدين إلى الأشخاص المستفيدين أصلاً. حقوقُ الملكيةِ في الأشخاص التي تقرها ليبرالية دولة الرعاية والاشتراكية، رغم أنها متشابهة ظاهرياً، مختلفةٌ في الجانب الأخلاقي الهام من حيث إنها (عند تنظيمها عقلانياً) تفرض نقلاً لملكية الموارد من الأشخاص الأفضل حالاً إلى الأشخاص الأسوأ حالاً».

يستحق آرينسون الثناء على صدقه، مع أنه لم يبين ماذا يحدث عندما لا يجري «تنظيمٌ عقلاني لحقوق الملكية في الأشخاص التي تقرُّها ليبرالية دولة الرعاية والاشتراكية»، ولا لماذا ينبغي لنا أن نتوقع أبداً أن يتم تنظيمُ أنظمةِ سلطةٍ وعنف كهذه بصورة منهجية بالطريقة التي ربما كان يفضلها. (هذا يعكسُ الفشل المعتاد للمفكرين المضادين لليبرتارية في التمييز بين النوايا والنتائج. هذا التمييزُ البسيط هو السمة الأساسية للاقتصاد السياسي الليبرتاري الذي يميزه عن سائر العلوم الاجتماعية العلمية الحقيقية).

ويحشد الأكاديمي البريطاني المرموق ريموند بلانت المفكرين

الليبرتاريين في معالجته للقضايا المطروحة حالياً في الفلسفة السياسية في كتابه (الفكر السياسي الحديث) [أكسفورد: بلاكويل، ١٩٩١]، حيث يقابل بين وجهات النظر الليبرتارية وبين الأيديولوجيات المحافظة والاشتراكية بطريقة مشوقة. وهناك كتاب من تأليف نورمان باري بعنوان (مدخل إلى النظرية السياسية الحديثة) [طبعة ثالثة؛ لندن: ماكميلان، ١٩٩٥] يطرح أيضاً وجهات النظر الليبرتارية في سياق النظرية السياسية الحديثة. (كلاهما أكثرُ نزاهة في عرضهما لوجهات النظر الليبرتارية إضافة لوجهات النظر الأخرى التي ربما كانا لا يتفقان معها شخصياً، من معظم الأعمال المكتوبة كمقدمات للنظرية السياسية).

وهناك كتاب جدلي للغاية في نبرته ونواياه، والذي يتحدى التفريق الليبرتاري الكلاسيكي بين النوايا والنتائج وضعه آلبرت هيرشمان بعنوان (لغة رد الفعل: الضلال والعبث والخطر) [كامبردج: ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفرد، ١٩٩١]. (عمل هيرشمان بليغٌ لغوياً للغاية بذاته ويجمع بين طائفة متنوعة من وجهات النظر ـ متعاملاً معها جميعاً بمعيارٍ واحد، ولذلك فإن العمل ليس حول الليبرتارية بصورة رئيسية، بل حول طبيعة الجدل بكون «النتائج الجيدة» لا تتدفق دائماً من «نوايا جيدة»). وربما كان أفضل «دحضٍ» لوجهة النظر هذه هو ببساطة الإشارة إلى كثير من الرؤى التي تم اكتسابها من التأمل في النتائج غير المقصودة للأفعال. ومقالة «ما يُرى وما لا يُرى» في هذه السلسلة هي ردٌّ جيد على أولئك الذين لا يقدرون على التمييز بين النوايا والنتائج.

الفكرة العامة بشأن تناقضٍ مزعوم بين المجتمع والحرية الفردية تناولها بطريقة مفصلة نقاد «جماعيون» عصريون لليبرالية. «الجماعيةُ» تعبيرٌ

نادراً ما يؤمن به أولئك المقصودون به، لكنه طريقة مفيدة لوضع عدد من المفكرين في مجموعة والذين، رغم أنهم قد يعتبرون في نواحٍ أخرى «يساريين» أو «يمينيين»، يرفضون بشكل عام أخلاقيات الفردية، ويصرون على أفضلية المجتمعية، والتي يُفترض دائماً تقريباً ودون نقاش كثير بأنها تعني الدولة.

وقد قدم تشارلز تايلور، وهو جماعي بارز، نقداً مباشراً بشكل خاص لليبرتارية في مقالاته «الذرية» و«ما الخطأ في الحرية السلبية» (كلاهما متوفران في كتابه: الفلسفة والعلوم السياسية: أوراق سياسية) [كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٨٥] ص ١٨٧ ـ ٢١٠ و٢١١ ـ ٢٢٩. يرى تايلور، من بين انتقاداتٍ عديدة، أنه ينبغي فهم الحرية باعتبارها قدرةً، بدلاً من أن تكون علاقةً بالآخرين، وأن أحد الشروط الأساسية لقدرةٍ كهذه هو الانتماءُ لنوعٍ معين من المجتمعات التي يمكنها رعايةُ هذه القدرة، ويطلق على هذا الادعاء «الأطروحة الاجتماعية». وهكذا فإن «من المستحيل تأكيد أفضليةِ الحقوقِ؛ لأن تأكيدَ الحقوق مدار البحث يعني تأكيدَ القدرات، وإذا اعتبرنا أن الأطروحة الاجتماعية صحيحة في ما يتعلق بهذه القدرات، فإن هذا يفرضُ علينا الالتزام بالانتماء». والالتزامُ بالانتماء يترتب عليه الالتزام بالخضوع للضرائب، والقيود، وأوامر الدولة. النقاط الخارجة عن السياق في هذا المقال عديدة، لكن ربما كان أبرزها هو الادعاء بأن الخضوع لمجتمعٍ سياسي هو ضرورةٌ لتطوير القدرة على الاختيار. بيد أنه يترك ثغرةً لناقدٍ تاريخي مُطَّلع للمشروع الجماعي. (نادراً ما يكون التاريخ حجة قوية في أوساط النقاد الجماعيين لليبرتارية الذين يلجأون عادة لتأملات رهبانية بدلاً من معرفةٍ حقيقية بأحداثٍ تاريخية). وكما يعترف تايلور «فإن من الممكن الآن بروز مجتمعٍ وثقافةٍ متلائمين مع الحرية

من خلال الترابط الطبيعي لجماعاتٍ فوضوية. لكن يبدو من الأكثر ترجيحاً، من خلال السجلات التاريخية، أننا نحتاج بالأحرى لأجناسٍ أخرى من المجتمعات السياسية». وكما بيَّن المؤرخون في القرون الوسطى تكراراً، فإن الحرية والفردية قد ازدهرتا بالذات في أوساط المجتمعات الثورية (يمكنك تسميتها «فوضوية») في أوروبا، التي أصبحت تعرف اليوم باعتبارها مدناً. (يمكن اعتبارُ العمل الذي كتبه هنري بايرين بعنوان (مدن القرون الوسطى: أصولها ونمو التجارة) الذي استشهدنا به في القسم الفرعي (ب) أعلاه، نقطة جيدة للبداية، لكن هناك أعمالاً أخرى حول التاريخ الأوروبي تروي القصة نفسها). وكما لاحظ المؤرخ أنتوني بلاك في كتابه (النقابات في القرون الوسطى والمجتمع المدني) [إيثاكا، نيويورك: مطبعة جامعة كورنيل ١٩٨٤]، فإن «كلمة جماعات قد استخدمت في المدن في عهودها الأولى كهتافات لحشد الجهود للدفاع عن حرية المنضوين تحتها» (ص ٤٩)، وإن «النقطة الحاسمة بشأن النقابات والجماعات على حد سواء كانت أن الفردية والمشاركة مَضَتا هنا جنباً إلى جنب. كان بوسع المرء تحقيق الحرية بالانتماء إلى هذا النوع من الجماعات». (ص ٦٥). الحرية لم تبرز في الدول والإمبراطوريات الكبرى التي قامت على الفتوحات، بل في النقابات والجماعات والمشاركات الأخرى التي قامت على أساس القبول الحر.

أحدُ المواضيع العامة في نقد الجماعية كان هو بأن الأفراد يتشكلون من خلال مجتمعاتهم لا العكس، وأن من بين العوامل التي تشكل شخصاً ما التزاماته. وبالتالي، فبدلاً من أن تكون التزامات معينة موضوعاً للاختيار، فإننا نتشكلان ـ ككياناتٍ أخلاقية ـ عن طريق التزامات مقررة: التزامات نحو طبقة، أو قبيلة، أو شعب، أو دولة. قدم وجهة النظر هذه ببراعة مايكل سانديل، الأستاذ في جامعة

هارفرد، في كتابه (الليبرالية وحدود العدالة) [كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٨٢]، وهو إلى حد كبير نقدٌ لاثنين من الديموقراطيين الاشتراكيين «الليبراليين»، هما جون راولز ورونالد دواركن، بيّن فيه الأسس الجماعية المضادة لليبرالية في آرائهما وكيف أنها تتناقض مع عناصر الفردية الليبرالية التي يتبنيانها. ويرى سانديل أيضاً أنه بالنظر إلى أن «التفاهمات المشتركة» هي ما يشكل كياناتنا، ونظراً لأن هذه «تشمل موضوعاً أوسع بكثير من الفرد وحده سواء كان عائلةً أو قبيلة أو مدينة أو طبقة أو شعباً أو أمة، فإنها، بهذا القدر، تُعَرِّف الجماعة بمعنىً تكويني». إنها قفزةٌ قصيرة للاستنتاج بأن الفردية خطأٌ في جوهرها، وأن «حدود الذات لم تعد ثابتة، وأنها تأخذ صفة الفردية مسبقاً وتُعطى قبل التجربة». هذا يعني أن «الذات» مدار البحث ليست شخصاً بيولوجياً متفرداً عددياً (بيل أو ماري أو صمويل أو جانيت) بل هي «الذات» المتكونة منهم جميعاً. هذه المقولة يفندها الفيلسوف جون هالدان في مقالة «الأفراد ونظرية العدالة» (مجلة **ريشيو**، مجلد ٢٧، عدد ٢، كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٥) الذي يؤكد دون مواربة أنه «يمكن أن تكون هناك مشاركةٌ في الملامح فقط إذا اتصف بها أفرادٌ هم في الأساس متنوعون عددياً». الطريق «المعرفي» إلى الجماعية الذي يسلكه سانديل سلكه من قبله «اليقينيون الكاثوليك» في القرن الثالث عشر مثل سايغر البرابانتي[٦]، وأغلقه توماس أكويناس، الذي طرح بوضوح مسألة أخلاقيةِ وميتافيزيقيةِ الفردية في دفاعه الممتاز عن الفردية في كتابه (حول وحدة العقل ضد اليقينيين) [ميلووكي:

---

(٦) نسبة إلى دوقية برابانت سابقاً (١١٩٠-١٨٣٠) بين هولندا وبلجيكا حالياً.

مطبعة جامعة ماركويت، ١٩٦٨]. دحض توماس بصورة أساسية الحجة نفسها في معرض تأييده للاقتراح بأن للجنس البشري عقلاً واحداً أو روحاً واحدة. وكان رأي توماس إزاء ذلك أنه يمكن مشاركة الفهم أو الأفكار بين أناس كثيرين دون افتراض وضع هذه الأفكار في عقلٍ واحد، وأن الفكرة بحد ذاتها «سخيفة ومخالفة لحياة البشر (لأنه سيكون من غير الضروري الاستعانة بمشورة أو سن قوانين)» و«يترتب على ذلك أن العقل موحدٌ بنا بطريقةٍ تجعله ونحن معاً نشكّل ما هو حقيقةً كيانٌ واحد».

وهناك جدلية جماعيةٌ أخرى طرحها ديفيد ميللر، الأستاذ الاشتراكي والقومي في جامعة أكسفورد، الذي أيد فعلياً ما يراه هايك من أن الاشتراكية ودولة الرعاية الاجتماعية المتشددة تستند إلى أسسٍ قبلية ومضادةٍ للمدنية العامة (الكوزموبوليتانية). ويدافع ميللر عن تكاثر «الأساطير القومية» (المماثلة «للأكاذيب النبيلة» لأفلاطون) باعتبارها أساس التزامات الدولة الاشتراكية أو دولة إعادة التوزيع، وبشكل خاص في كتابه (حول القومية) [أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩٥]. ويلاحظ ميللر أن «سياسات إعادة التوزيع من النوع الذي يفضله الاشتراكيون ستستدعي، على الأرجح، درجة كبيرة من التضامن الاجتماعي إذا كان لها أن تحظى بقبولٍ شعبي، ولهذا السبب، يتعين على الاشتراكيين أن يكونوا ملتزمين بصورة أشد من الليبراليين الكلاسيكيين بالدولة ـ الأمة كمؤسسةٍ يمكنها جعل تضامنٍ كهذا فعالاً من ناحية سياسية». أحد الردود الليبرتارية الواضحة إلى حد ما على هذه المقاربة القومية هو الإشارة ببساطة إلى فظائع القومية والجماعية في القرن العشرين، لكن هناك ردوداً فلسفية أعمق يمكن استخدامها أيضاً، ويمكن أن توفر سرداً للعواقب الوخيمة للقومية. من أبرز الكتب التي تتضمن ردوداً كهذه كتاب

إيلي كيدوري بعنوان (القومية) [طبعة رابعة، أكسفورد: بلاكويل، ١٩٩٣] الذي يُخضع فلسفة القومية لنقدٍ ساخر. وهناك ناقد آخر للفكر القومي والاشتراكي هو الاقتصادي النمساوي لودفيغ فون ميزس، الذي حاجج في كتابه (الأمة، والدولة، والاقتصاد، ١٩١٩) [نيويورك: مطبعة جامعة نيويورك، ١٩٨٣] بأن وجود أمم وثقافات مختلفة يوفر حجة لوضع حدودٍ للدولة، بدلاً من فرض تماثليةٍ قومية لتحقيق أهدافٍ اشتراكية أو أهداف دولة رعاية اجتماعية: «كل من يريد السلام بين الشعوب يجب عليه السعي لوضع حدود صارمةٍ للغاية للدولة ومدى تأثيرها».

نقاد الليبرتارية من «الجناح اليميني» حبذوا موضوع «الجماعية» بصورة عامة مع أنهم نادراً ما يفسرون جماعيتهم الميتافيزيقية إلى الحد الذي يقوم به غالباً النقاد الجماعيون من «الجناح اليساري». (من اللافت أن الليبرتاريين يرفضون عادةً التقسيم «اليساري ـ اليميني» من حيث إنه يوفر، على الأقل، خياراً لا ينفذ، وقد انعكس هذا في نقد الليبرتارية من جانب كل من «يساريين» و«يمينيين» حسب تعريفهم لأنفسهم).

وتعرضت الليبرتارية لحملة عنيفة وموجعة، بل وشخصية، من شخصية محترمة من المحافظين في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية وهو رسِل كيرك في مقالة: «الليبرتاريون: الطائفيون المزقزقون» في الكتاب الذي حرره جورج كاري بعنوان (الحرية والفضيلة: نقاش المحافظين والليبرتاريين) [لانهام، ماريلاند: مطبعة جامعة أميركا، ١٩٨٤]، والذي يحوي عدداً من المقالات حول المواضيع التي تفصل بين الليبرتاريين والمحافظين. لم يتحدد بتاتاً بصورة تامة وواضحة معنى مصطلح «محافظة» في السياسة الأميركية، ولذلك

ينبغي فقط ملاحظة أن كيرك يمثل على الأقل وجهة نظرٍ محافظةٍ واحدة تختلف عن وجهة النظر الليبرتارية في كل ناحيةٍ تقريباً، بدءاً من أهمية الفرد إلى جذور النظام إلى طبيعة الدولة.

يستشهد كيرك ومحافظون آخرون غالباً بإدموند بيرك باعتباره معارضاً للمثل الليبرتارية، لكن بيرك في الواقع أكثرُ تعقيداً، والقراءةُ المتأنية له ستظهر أنه يطرح نسخةً معينة من الفهم الليبرالي الكلاسيكي أو الليبرتاري لمجتمعٍ مدني وحرية فردية. هذا يقتضي بعض الشرح، لأن بيرك اقترن في الإدراك العام بكتابٍ واحد تقريباً وهو (تأملات في الثورة الفرنسية) وهو كتاب يمكن العثور فيه على العديد من الرؤى الليبرتارية الحكيمة، إضافة إلى عدد قليل جداً من العبارات السخيفة فعلاً، وهذه الأخيرة جاءت لتُلوِّن التقدير لهذا الكتاب من جانب القراء فيما بعد. من بين الفقرات السخيفة، بل حتى المحرجة، وصفُه التالي لملكة فرنسا: «لم يهبط على هذا الكوكب بالتأكيد مشهدٌ أكثر بهجةً، رغم أنها تبدو بالكاد قد مسته... قليلاً ما أحلم بأنه ينبغي لي أن أحيا حتى أرى مثل تلك المصائب تحيقُ بها في أمةٍ من الرجال ذوي الشهامة، في أمةٍ من الرجال ذوي الشرف والفروسية. لقد خطر لي أن عشرة آلاف سيف قد استُلَّت من أغمادها للانتقام حتى من مجرد نظرة شزرتها بوقاحة ـ ولكن عصر الشهامة قد ولّى ـ وجاء بعده عصر سفسطائيين واقتصاديين وحسابات؛ ومجدُ أوروبا انطفأ إلى الأبد».

هذا الهذر اللغوي يشكل بالتأكيد إساءة لذكرى بيرك، لكن عدداً قليلاً من الفقرات السخيفة ينبغي ألا يحجب عنا نقده المبدع للأحداث في فرنسا، من مصادرة أملاك الكنيسة إلى تمويل الديون

التي ورثتها الدولة إلى إحلال الأوراق النقدية بدلاً من الذهب والفضة.

دافع بيرك عن الثورة الأميركية، وميزها عن الثورة الفرنسية من حيث دفاع الثورة الأميركية عن الحقوق التاريخية القائمة. جوهر نقد بيرك للثورة في فرنسا هو اعتراضه على الحقوق المجردة أو الحقوق المبررة بمصطلحات تجريدية فقط، بدلاً من حقوق تاريخية قائمة. وفي دفاعه عن الثورة الإنكليزية لعام ١٦٨٨، كتب بيرك في كتابه (تأملات) أن «الثورة قامت للحفاظ على قوانيننا وحرياتنا القديمة التي لا خلاف عليها، وذلك الدستور القديم للحكومة وهو ضماننا الوحيد للقانون والحرية». وكما لاحظ، فإن أعظم المفكرين القانونيين الإنكليز «يعملون بدأب لإثبات أصالة حرياتنا». الحقوق التي تصاغ بصورة تجريدية فقط (مثل «حقوق الإنسان») هي، من وجهة النظر هذه، أقل احتمالاً لأن تكون مستقرة وأن تضمن الحرية، من الحقوق ذات «الأصالة»، تلك التي نشأت بمرور الزمن، وتتمتع بشرعية التقاليد، وتُفهم باعتبارها ميراثاً لشعب حر. يستطيع المرء بالتأكيد أن يجادل في صحة هذا الادعاء، لكنه متسقٌ مع، وأثبت أنه أسهم إسهاماً كبيراً في، نمو الليبرتارية الحديثة. (هناك سيرة ذاتية لبيرك صدرت أخيراً تظهره كليبرالي وضعها كونور كروز أوبريان تحت عنوان (اللحن العظيم: سيرةٌ موضوعية لإدموند بيرك) [شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٩٢]. إضافة لذلك، فإن التفسير المحافظ المجرد لبيرك ينبغي أن يتعامل مع كتابه الصادر عام ١٧٥٦ بعنوان (دفاعاً عن المجتمع الطبيعي) [تحرير فرانك باغانو؛ إندينانابوليس: كلاسيكيات الحرية، ١٩٨٢]، والذي يُعدّ إما نقداً مثيراً للدولة أو محاكاةً ساخرةً استثنائية بليغة للفكر المضاد لمركزية الدولة، كما يؤكد أنصار مركزية الدولة المحافظون.

هناك نقدٌ محافظ للفكرة الليبرتارية القائلة بأن على الدولة أن تحدد دورها بمنع الاعتداءات الواضحة تماماً على الآخرين وأنها لا ينبغي أن تعمل على «تشريع الأخلاق»، نجده في كتاب جيمس فيتزجيمس ستيفن (الحرية والمساواة والأخوة، ١٨٧٣) [إنديانابوليس: كلاسيكيات الحرية، ١٩٩٣]، والذي يعرض دفاعاً عن الإكراه باعتباره أساساً للدين والأخلاق. هذا الاعتقاد بأنه في غياب سلطةٍ إكراهية للمحافظة على الأخلاق، فإن البشر ببساطة سيتصرفون دون رادع، وأن الغرض من وجود سلطة الدولة هو «جعل البشر أخلاقيين»، دافع عنه أيضاً الفيلسوف المحافظ من جامعة برنستون روبرت جورج في كتابه (جعل البشر أخلاقيين: الحريات المدنية والأخلاقيات العامة) [أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩٣]. وإضافةً للآراء التي يطرحها جون ستيوارت ميل (راجع المقالات المختارة له في هذه السلسلة)، فهناك دفاعٌ مفيد عن الآراء الليبرتارية حول الأخلاق نجده في مقال داعية تحرير العبيد والمدافع عن الاعتدال ليساندر سبونر عام ١٨٥٧ بعنوان: «الرذائل ليست جرائم» في الكتاب الذي حرره جورج سميث بعنوان (مختارات من كتابات ليساندر سبونر) [سان فرانسيسكو: فوكس وويلكز، ١٩٩٢]. هناك أيضاً الدراسات التجريبية العديدة للنتائج الفظيعة لمحاولة فرض الأخلاقيات على المجتمع (زيادة جرائم العنف بسبب الحوافز العكسية للأسواق السوداء، وتحويل موارد الشرطة النادرة عن ملاحقة مرتكبي جرائم العنف واعتقالهم، وفساد الشرطة نفسها، والكثير الكثير غير ذلك)، التي توفر أسباباً قوية لمعارضة فرض معايير أخلاقية عن طريق القوة والإكراه، بدلاً من تنمية الأخلاق عن طريق اللجوء إلى الإقناع والقدوة. (من الأمثلة الجيدة على دراسات كهذه كتاب ديفيد راسموزين وبروس بنسون بعنوان (التشريح الاقتصادي

لحرب المخدرات) [لانهام، ميريلاند: رومان وليتلفيلد، ١٩٩٤] والذي يبيّن كيف تنمو الجريمة المنظمة في ظل الحظر، ويبيّن كيف ولماذا تراجعت معدلات الجريمة لمدة أحد عشر عاماً متوالية في أعقاب إلغاء حظر الكحول؛ والكتاب الذي حرره رونالد هاموي بعنوان (التعامل مع المخدرات: عواقب الرقابة الحكومية) [كامبردج، ماساتشوستس: بالنيغر، ١٩٨٧] الذي يضم مقالات لمفكرين وقضاةٍ وآخرين يقفون ضد منع المخدرات؛ وكتاب من تأليف ريتشارد بوزنر بعنوان (الجنس والعقل) [كامبردج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفرد، ١٩٩٢] الذي يؤكد فيه قاضٍ مرموق وأستاذ في القانون، انطلاقاً من أسس نفعية إلى حد كبيرٍ، أن الحقوق الفردية وملكية الذات ينبغي أن يكونا القاعدة؛ وكتاب ريتشارد إيبستين (مساومة الدولة) [برنستون: مطبعة جامعة برنستون، ١٩٩٣] الذي يدرس فيه المشاكل الناشئة عن استخدام سلطة الدولة بطريقة انتقائية لتوزيع الفوائد والأعباء والأوامر والمحظورات).

خاتمة

ما من قائمة أو مقالة قصيرة يمكن أن تكون منصفة في التعريف بالآراء التي طرحها المفكرون الليبرتاريون. بيد أن المعيار ليس هو كم كتبوا، بل كم ساعدتنا أفكارُهم في فهم العالم، وقادت خطانا ونحن نحاولُ أن نحيا حياة كريمة تحوطها العدالة والرحمة والإنسانية. وأعتقد أن الليبرتارية، وفقاً لهذا المقياس، تتفوق على النظريات الأخرى أو مناهج العقائد المنظمة الأخرى. لكن الأمر يعود لكم فيما إذا كنتم تتفقون أو تختلفون معي في ذلك.

فهرس الأعلام

ت

ث

ج

م

ن

هـ

و

ي

فهرس الأماكن

هـ

و

ي



WWW.MISBAHALHURRIYYA.ORG

مشروع غير ربحي لمعهد كيتو لا يتبع لأي حزب، وعمله تعليمي يسعى إلى طرح آراء الحرية في المجتمع لصانعي القرار، والمراقبين، ورجال الأعمال، والطلاب ووسائل الإعلام في الشرق الأوسط. ومن أجل هذا الهدف سوف ينشر المشروع مقالات رأي، وتقارير خاصة بالسياسات، وترجمات لأعمال عالمية مرموقة وجادة. ومن خلال الكتب، والصحف، وشبكة الإنترنت وغيرها من الأدوات باللغة العربية، سوف يجلب «مصباح الحرية» إلى شعوب الشرق الأوسط رسالة عن الحرية، والمبادرة في إقامة المشاريع، والتعاون السلمي ليحلّ مكان الحكم الاستبدادي، والتبعية والصراع الذي ميّز جزءاً كبيراً جداً من تجربتهم.

7



مستقبل الليبرتارية

«قد يبدو السلوك الليبرتاري نحو التغيير بالنسبة لبعض القراء متناقضاً. الليبرتاريون يؤمنون بآفاق التغيير الاقتصادي والتكنولوجي والثقافي، لكنهم مع ذلك يصرون على الالتزام الصارم بالمبادئ القديمة والثابتة للحكومة. لا تناقض في ذلك. فكما يعترف كل كتّاب هذا الجزء صراحة أو ضمناً، فإن المبادئ الليبرتارية التي وضعها جون لوك وآدم سميث والثورة الأميركية والدستور تخلق إطاراً للتقدم. عندما نحمي حق الأفراد في التفكير، والاتصال، والإبداع، والتبادل — عندما نتمسك بشدة بقواعد الملكية الخاصة، والتبادل الحر، والقبول الحر — فإننا نوجد مجتمعاً يمكن فيه حدوث التغيير. كل انحراف عن هذه القواعد — كلّ استخدام للحكومة من أجل إخراج فكرة معينة لشخص ما حول نتائج أفضل إلى حيِّز الوجود — يشكل عامل إعاقة للتقدم».

(من الكتاب)



رياض الريس للكتب والنشر
RIYAD EL-RAYYES BOOKS



ISBN 9953-21-361-5
9 789953 213613